BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ CİLT 3

MODERN FELSEFE'NİN YÜKSELİŞİ



KÜRE YAYINLARI

ANTHONY KENNY

Anthony Kenny

Sir Anthony Kenny'nin ilgi çekici yeni Batı felsefesi tarihi şimdi de modern çağa geliyor. *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, on altıncı yüzyılın başlarından on dokuzuncu yüzyılın erken evrelerine dek modern düşünceyi şekillendiren büyük düşüncelerin ve entelektüel sistemlerin ortaya çıkışının büyüleyici öyküsünü kapsıyor. Kenny, dünyanın en özgün ve etkili düşünürlerinden bazılarını bize tanıtıyor ve ünlü eserlerini anlamamıza yardımcı oluyor. Karşılaştığımız büyük zihinlerin arasında genel olarak modern felsefenin kurucusu olarak görülen René Descartes; Büyük İngiliz filozofları Hobbes, Locke ve Hume; Spinoza, Liebniz ve Hegel gibi kıta düşünürleri ve belki felsefeyi bugün olduğu hale gelmesinden belki diğer herkesten daha etkili olan Immanuel Kant'ın yükselen figürü yer alıyor.

Kenny ilk üç bölümde hikâyeyi kronolojik olarak anlatıyor: Canlı ve açık dili filozoflara hayat veriyor ve eserlerini tarihsel ve entelektüel arka planını dolduruyor. Bu yaratıcı dönemle yeni ilgilenmeye başlayan birisi için ilk okunacak ideal eser. Sonraki yedi bölümde Kenny bu dönemde felsefi araştırmanın ana alanlarından her biri için keşfe çıkıyor: Bilgi ve anlama yetisi, fiziksel evrenin doğası, metafizik (varlık hakkında en temel sorular), zihin ve ruh, ahlakın doğası ve içeriği, siyaset felsefesi ve Tanrı.

Sir Anthony Kenny, İngiltere'nin en seçkin akademik kişiliklerinden biridir. Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı, Balliol Koleji'nin başkanı, İngiliz Kütüphanesi Yönetim Kurulu ve British Academy Başkanı olarak görev yapmaktadır. Felsefe ve tarih üzerine kırktan fazla kitabı yayınlanmıştır.

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
Anthony Kenny
Cilt I: **Antik Felsefe**
Cilt II: **Ortaçağ Felsefesi**
Cilt III: **Modern Felsefe'nin Yükselişi**
Cilt IV: **Modern Dünyada Felsefe**

BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ

III. CİLT
MODERN FELSEFE'NİN YÜKSELİŞİ

ANTHONY KENNY

Tercüme
VOLKAN UZUNDAĞ



KÜRE YAYINLARI / 192. Kitap
Felsefe 14

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
III. Cilt
Modern Felsefe'nin Yükselişi

Anthony Kenny

The Rise of Modern Philosophy (A New History of Western Philosophy, Vol. 3)
Oxford University Press, 2008

Tercüme **Volkan Uzundağ**
Yayın Hazırlık **Sabri Akgönül**

Birinci Basım Nisan 2017

ISBN 978-605-9125-59-8 (Tk)
ISBN 978-605-9125-62-8 (3. cilt)
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. No:3, Kat:2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Vefa / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

İÇİNDEKİLER

Giriş 11

1 • 16. Yüzyıl Felsefesi 15
Hümanizm ve Reform 15
Günah, İlahi İnayet ve Özgürlük 18
Otorite ve Vicdan 21
Mantık Biliminin Düşüşü 24
Şüphecilik, Kutsal ve Profan 26
Karşı-Reformasyon Felsefesi 30
Giardino Bruno 32
Galileo 35
Bacon 39

2 • Descartes'tan Berkeley'e 45
Descartes 45
Hobbes 53
Cambridge'li Platoncular 59
Locke 61
Pascal 65
Malebranche 69
Spinoza 73
Leibniz 81
Berkeley 87

3 • Hume'den Hegel'e 93
Hume 93
Smith ve Reid 98
Aydınlanma 102
Rousseau 106
Wolff ve Lessing 108

Kant 111
Fichte ve Schelling 119
Hegel 122

4 • **Bilgi** 127
Montaigne'in Şüpheciliği 127
Descartes'ın Cevabı 129
Kartezyen Bilinç 132
Hobbes'un Ampirizmi 138
Locke'un İdeaları 141
Spinoza: Bilginin Mertebeleri 148
Leibniz'in Epistemolojisi 152
Berkeley: Nitelikler ve İdealar 155
Hume: İdealar ve İzlenimler 160
Kant'ın Sentetik *a priori*'si 165
Realizme Karşı İdealizm 168
İdealist Epistemoloji 171

5 • **Fizik** 175
Doğa Felsefesi 175
Kartezyen Fizik 178
Gassendi'nin Atomculuğu 181
Newton 183
Sonsuzluk Labirenti (*The Labyrinth of Continuum*) 184
Kant'ın Antinomileri 187

6 • **Metafizik** 191
Suarez'in Metafiziği 191
Descartes: Ezelî Hakikatler Üzerine 194
Töze Dair Üç Mefhum 197
Zorunlu Tek Bir Töz 199
Zorunsuzluğa/Olumsallığa Yer Açmak 202
Berkeley'nin İdealizmi 207
Hume: Nedensellik Üzerine 212
Kant'ın Cevabı 215

7 • **Zihin ve Ruh** 221
Descartes: Zihin Üzerine 221
Düalizm ve Sebep Olduğu Hoşnutsuzluk 226
Determinizm, Özgürlük ve Uyumculuk 228

Locke: Kişisel Kimlik Üzerine 232
Spinoza: Bedenin İdeası Olarak Ruh 236
Leibniz'in Monadolojisi 240
Berkeley ve Hume: Tinler ve Benlikler (*Selves*) Üzerine 244
Kant'ın Zihin Anatomisi 249

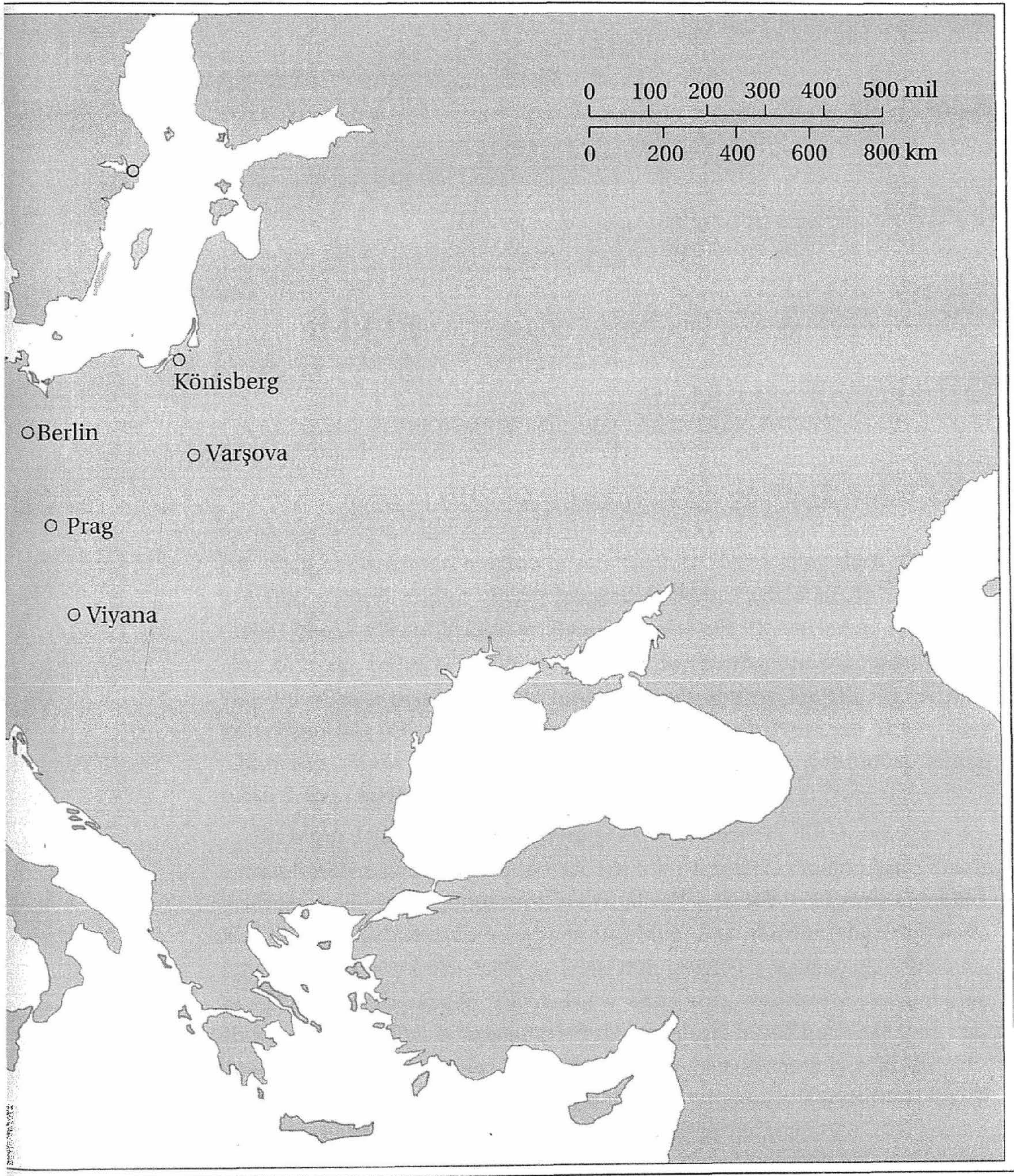
8 • Ahlak Felsefesi 255
Vicdan Muhasebesi 256
Mistisizm ve Stoizm 259
Pascal Cizvitlere Karşı 262
Spinoza'nın Ahlak Sistemi 265
Hume: Akıl, Edilgi ve Erdem Üzerine 269
Kant: Ahlak, Vazife ve Yasa Üzerine 272
Hegel'in Ahlak Sentezi 276

9 • Siyaset Felsefesi 281
Makyavel'in Prensi 281
More'un Ütopyası 283
Adil ve Adil Olmayan Savaşlar 289
Hobbes: Kaos ve Egemenlik Üzerine 291
Spinoza'nın Siyasal Determinizmi 296
Locke: *Sivil Yönetim* Üzerine 297
Montesquieu: Yasa Üzerine 301
Rousseau ve Genel İrade 303
Hegel: Ulus-Devlet Üzerine 307

10 • Tanrı 311
Molina: Âlim-i Mutlak Tanrı ve Özgürlük Üzerine 311
Descartes'ın Rasyonel Teolojisi 314
Pascal ve Spinoza: Tanrı Üzerine 316
Leibniz'in İyimserliği 320
Berkeley'nin Tanrısı 323
Hume: Din Üzerine 326
Kant'ın Teolojik Diyalektiği 330
Hegel'in Mutlak'ı 336

Kronoloji 339
Kısaltmaların ve Kitapların Listesi 341
Bibliyografya 345
Dizin 355


Derry
Glasgow
Edinburg
Dublin
Cloyne
Chatsworth
Oxford
Cambridge
Londra
Amsterdam
Utrecht
Leiden
Wittenberg
Berlin
Halle
Leipzig
Jena
Paris
la Flèche
Tübingen
Augsburg
Zürih
Cenevre
Venedik
Padova
Valladolid
Madrid
Pisa
Floransa
Roma
Napoli
Granada


0 100 200 300 400 500 mil
0 200 400 600 800 km
Könisberg
Berlin
Varşova
Prag
Viyana

Giriş

Bu kitap başlangıçtan bugüne felsefe tarihini ihtiva eden dört ciltlik bir projenin üçüncü cildini oluşturmaktadır. Birinci cilt olan *Antik Felsefe* (2004) klasik dönem Yunan ve Roma felsefesinin ilk asırlarını, ikinci cilt olan *Ortaçağ Felsefesi* (2005) de Augustinus felsefesinin hümanist Rönesans felsefesine dönüşümünün hikâyesini ele almıştı. Bu cilt ise 16. yüzyılın başından 19. yüzyılın başına kadar geçen serüveni ele alıyor. Son cildin Karl Marx ve John Stuart Mill'in döneminden günümüze kadar gelen felsefe tarihini ele alması planlanıyor.

Bu kitap da önceki iki ciltle aynı şekilde düzenlendi. İlk üç bölümde dönemin felsefeci düşünürlerinin kronolojik bir incelemesini sundum. Kalan bölümlerde de bu düşünürlerin belirli felsefi meselelere yapmış oldukları katkılarını belirli temalar etrafında ele aldım. Bazı okurlar felsefe tarihiyle ilgilenmelerinin sebebi, özellikle felsefenin geçmişte yaşamış olan insanlara ve toplumlara yaydığı ışıktır. Diğer okurların, ömürlerini tamamlamış olan büyük filozoflarla ilgilenme sebebi ise güncel felsefi meseleler hakkında aydınlanma arzusudur. Kitabı bu şekilde düzenleyerek her iki tür okuyucunun da ihtiyacını karşılayacağımı umut ediyorum. Temel ilgisi tarihsel olanlar tarihsel kronolojiye odaklanabilir ki, bu kısım tematik kısmın ayrıntılı olarak açıklanmasında gereklidir. Temel ilgisi felsefi olanlar ise tematik kısma daha çok odaklanacaktır, ki bu kısımda meseleleri bağlamına oturtmak için tarihsel kronolojiye atıfta bulunmaktadır.

Bu çalışmanın öncelikli hedef kitlesi aslında üniversite lisans eğitiminin ikinci ya da üçüncü sınıf öğrencileridir. Fakat, felsefe tarihiyle ilgilenen öğrencilerin çoğu felsefeyle alakası olmayan dersler alıyorlar. Bu yüzden onların çağdaş felsefenin teknikleri veya terminolojisiyle bir aşinalıkları olmadığını varsayıyorum. Bunun dışında, dönemin düşünürlerinin orijinal metinleri hariç kaynakçada İngilizce dışında herhangi bir dilde kaleme alınmış eserlere yer vermedim. Ayrıca felsefi bir dil kullanmaktan kaçındım ve eserimi pedagojik amaçlarla okuyanlara değil, kendi aydınlanması ve zevki için okuyanlara cazip gelecek şekilde, yeterince açık bir dille yazdım.

Zorunluluk dolayısıyla kaleme aldığım tarihsel konularda, bu şekilde amatörce yazmak profesyonelce yazmaktan daha kolay oldu. Geçmiş filozoflar hakkında yapılan akademik çalışmaların günbegün çoğaldığı bir çağda, bu ciltte yer alan düşünürlerin herhangi biri için son yıllarda artan bu devasa ikincil literatürün ancak bir kısmı okumak mümkün olabilir. Bazı erken modern dönem filozofları hakkındaki (özellikle Descartes) ilmî tartışmalara katkıda bulunan ve din felsefesi ve zihin felsefesi gibi kitabın tematik bölümlerinde ele alınan bazı konularda monografiler yazan biri olarak söyleyebilirim ki, bu cilt için bibliyografya hazırlarken, okuduğuma kıyasla okumamış olduğum eserlerin hacmi bunun farkına varmamı sağladı.

Bütün bir felsefe tarihini kapsamaya çalışan bir yazarın detay içeren konulara geldiğinde, uzmanlık alanı tek bir filozof olan bilim adamlarına kıyasla ne kadar büyük bir dezavantaja sahip olduğunu fark etmesi zor olmayacaktır. Tek bir yazarca kaleme alınan felsefe tarihi eserleri, uzmanlardan oluşan bir komisyonca yazılan felsefe tarihi eserlerinde açıkça ortaya konmamış noktalar üzerine eğilerek bunu telafi edebilir. Bu durum karadan bakan birisinin açıkça göremediği bir doğa manzarasındaki unsurları havadan çekilmiş bir fotoğrafta açıkça görülmesi gibidir.

Antik dönem ve Ortaçağ felsefi arkaplanına sahip birisi için erken dönem modern felsefesine yaklaşırken farkına varacağı ilk şey Aristoteles'in artık felsefe sahnesinde bulunmayışıdır. Bu cilte ele alınan dönem için konuşursak, Aristoteles çalışmaları akademik kurumlarda ve başlangıç dâhil Aristoteles'in öğretilmediği hiçbir zaman dilimi söz konusu olmayan Oxford Üniversitesinde devam etmiştir. Bunun yanında, sınırları Ortaçağ ve

20. yüzyıl tarafından çizilen bu dönemin göze çarpan bir diğer özelliği de felsefe için en çok çabanın üniversite dışında harcanmış olmasıdır. Mesela Kant ve Wolff'a kadar 17. ve 18. yüzyıl büyük düşünürlerinin hiçbirisi üniversitede felsefe hocası olmamıştır.

Felsefenin Aristoteles'e sırt çevirmesinin iyi ve kötü sonuçları oldu. Geniş anlamda felsefe için –günümüzde fizik bilimleri denen şeyi 'doğa felsefesi' olarak ele almıştır– ilerlemeyi engelleyen Aristoteles baskısının ortadan kaldırılması büyük bir nimetti. Aristoteles fiziği maalesef hata doluydu ve bunun böyle gösterilişinin de henüz altıncı yüzyılındayız. Ortaçağ'da bu fiziğe gösterilen hürmet bilimsel ilerleme için büyük bir engel olmuştu. Öte yandan, dar anlamda felsefe için –şimdilerde üniversitelerde ayrı bir disiplin olarak okutuluyor– Aristoteles'in terk edilmesinin getirileri olduğu kadar götürüleri de olmuştur.

Dönemimiz, birisi dönemin başında diğeri de sonunda yaşamış olan iki büyük filozofun hâkimiyeti altındadır: Descartes ve Kant. Descartes, Aristoteles'e yapılan isyanın öncüsü oldu. O, metafiziğinde bilkuvvelik ve bilfiillik düşüncesini reddetmiş ve felsefî psikolojisinde rasyonalitenin yerine zihnin temsilcisi olarak bilinci koydu. Hobbes ve Locke, Kartezyen Rasyonalite'ye tepki olarak İngiliz Deneyciliği ekolünü kurdu. Fakat Descartes ile ortak oldukları noktalar, ayrıldıkları noktalardan daha önemli oldu. Bu ekol Kant'ın dehasından faydalanarak, anlamanın felsefesinde (*philosophy of understanding*) duyuların çeşitli katkıları ile deneyciler ve rasyonalistler tarafından bölünen ve tahrif edilen aklı (*intellect*) bir araya getirdi.

Kartezyen düalizmin temel özelliği madde ve ruhu birbirinden ayırmasıdır ki bu, bilincin mekânizmadan ayrımı olarak anlaşılır. Bu durum, bu cildin ele aldığı dönemde metafizikle ilgili girişimlere mâni olan bir boşluk doğurdu. Spekülatif düşünürlerin kurduğu sistem sıradan okurun her şeye inanan saflığında büyük bir gerilime sebep oldu. Aristoteles hilomorfizminin kusurlarını bir yana koyarsak, onda bilinemez özün (*unknowable substrata*), monadların, numenlerin ve Mutlak'ın tersine, tözlerin (kedi ve lahana gibi şeyler) günlük hayatta en azından şüphe götürmez varlığı avantaj sağlıyordu. Diğer yandan, daha şüpheci düşünürler sadece Aristotelesçi tözsel formların değil, birincil ve ikincil niteliklerin, maddi tözlerin ve nihayet insan ruhunun kendisinin yapısökümünü yaptılar.

Felsefe tarihine giriş derslerinde Hegel, içinde bir sistemin bir başkası tarafından yerini almasını basit bir şekilde fikirlerin adedine, hatalara ve düşüncelerin sıradışılıklarına bağlayan sönük felsefe tarihi eserleri hakkında uyarıda bulunur. Ona göre bu tür eserlerde "tüm bir felsefe tarihi ölülerin kemikleriyle dolu bir savaş alanına benzer. Biri diğerini öldürüp yaktığı için burası sadece ölü ve durgun bireylerle değil, çürümüş ve ruhen ölmüş sistemlerle de doludur" (*Lectures on the History of Philosophy*, 17).

Bu ciltte dönemin birbiri ardınca gelen filozoflarının düşüncelerine inanarak yer vermeye çalıştım. Umarım Hegel'in eleştirdiği hataya düşmemişimdir. Antik dönemde ve Ortaçağ'da felsefenin kendisi için oluşturduğu bazı araçları çıkarmadaki isteksizliklerini bir kenara koyarsak dönemin filozofları, bu cildin tematik bölümlerinde de tanımlanan ve tasvir edildiği üzere, kalıcı değere sahip birçok katkıda bulunmuşlardır. Kitap boyunca kem kazançların hem de kayıpların bir tablosunu oluşturabildiğimi düşünüyorum. İnanıyorum ki Hegel'in, 'düşüncenin kahramanları' olarak bahsettiği düşünürlerin aşırılıklarını dahi incelemek çok şey öğretecektir. Büyük filozoflar her çağda büyük yanılgılara sebep olmuşlardır. Onların üstesinden gelememiş olduğu bazı karmaşık noktaları ortaya çıkarmak saygısızlık olarak düşünülmemelidir.

Bu ciltteki bölümlendirmeler önceki ciltlerde yapmış olduklarımdan iki şekilde ayrılır. Birincisi, burada ayrı bir mantık ve dil bölümüne yer verilmedi, çünkü dönemin filozofları bu alanlara, Ortaçağ ya da 19. ve 20. yüzyıllardakiyle kıyaslanabilecek bir katkıda bulunmadılar (şu da bir gerçektir ki, bu dönem dâhi bir mantıkçıyı, Leibniz'i, bünyesinde barındırır. Fakat onun mantık eseri de 19. yüzyıla kadar büyük bir etkide bulunamadı). İkincisi ise, ilk kez bu ciltte siyaset felsefesine ayrı bir bölüm tahsis edildi. Günümüz siyaset filozoflarınca, incelenen dönemin siyasi kurumlarıyla bugünkü kurumlar arasında kurulan benzerlik Machiavelli ve More'dan itibaren başlar. Bunun dışında fizik bölümü önceki ciltlerdekine göre daha kısa tutuldu, çünkü Newton ile birlikte fizik tarihi, felsefe tarihi yerine bilim tarihinin bir parçası haline geldi. Filozoflara ise, en azından kısa bir süreliğine, uzay ve zaman hakkındaki soyut düşünceler kaldı.

Bu cildin ilk halinin geliştirilmesini evvela Peter Momtchiloff ve Oxford Univesity Press'teki mesai arkadaşlarına, ayrıca isimsiz üç okura borçluyum.

1.

16. Yüzyıl Felsefesi

Hümanizm ve Reform

1511-1611 arası dönem Rönesans'ın zirve noktası olarak kabul edilebilir. Vatikan'da Michelangelo, Sistine Şapeli'nin tavanını resimlerle donatırken, Raphael Papalık odaların duvarlarına freskler yapıyordu. Floransa'da reformcu Savonarola'nın iktidarına kadar sürgünde kalmış olan Medici Ailesi, iktidar ve himayeyi tekrardan ele geçirmişti. Önceki cumhuriyetin devlet görevlilerinden Machiavelli şimdi hapisteydi ve vaktini yöneticilere gücü elde etme ve sürdürme konusunda açık sözlü tavsiyelerde bulunduğu, siyaset felsefesinin klasik kitaplarından *Prens*'i yazmakla geçiriyordu. Rönesans sanatı ve düşünceleri Almanya ve İngiltere'ye varacak kadar kuzeye ulaşmıştı. VII. Henry'nin Westminster Abbey'de bulunan mezarını tasarlayan Michelangelo'nun arkadaşlarından Hollandalı Desiderius Erasmus, VIII. Henry iktidarının ilk dönemlerinde Cambridge'de ders veriyordu. Erasmus, Thomas More'un evininin müdavimlerindendi, ileride kendisini İngiltere'de Kral'dan sonra en güçlü kişi olacağı siyasi kariyerine henüz başlamış bir avukat olan More.

Erasmus, More ve diğer arkadaşları İtalya'da kök salan hümanist düşünceleri ortaya koyan kişilerdir. Bu dönemde 'Hümanizm' seküler insani değerleri dinî değerlerin yerine koymak demek değildi. Erasmus en çok satan dinî eserlerin yazarıydı. More ise daha sonra dinî inançları sebebiyle şehit edilecekti. Tersine hümanistler klasik Yunan ve Latin 'insanî yazı-

nının' (*literae humaniores*) pedagojik değerine inanan kimselerdi. Onlar, eserleri kısa süre önce yeniden keşfedilen ve yeni basım teknikleri sayesinde yayılmakta olan klasik yazarların üslubunu inceliyor ve onları taklit ediyorlardı. Onlara göre pagan metinlerinden kazandıkları ilimler sayesinde, uzun bir süredir ihmal edilmiş olan Avrupa bilim ve sanatı düzelecek; İncil ve klasik Kilise yazarlarından edindikleri ilimler sayesinde de Hıristiyanlık kendi hakikatini anlama konusunda daha saf ve özgün bir forma kavuşacaktı.

Hümanistler gramere, dil bilime ve belagate, Ortaçağ'da âlimlerin zihnini çokça meşgul etmiş olan teknik felsefi incelemelerden daha fazla değer verdiler. Onlar Ortaçağ üniversitelerinin ortak dili olan Latince'yi küçümseyerek Cicero ve Livy'nin üslubundan ciddi anlamda uzaklaştılar. Erasmus, Sorbonne'da okuduğuna pişman olmuş, More da kendisine Oxford'da öğretilen mantık ile dalga geçmişti. Felsefede her ikisi de Aristoteles yerine Platon ve takipçilerine yönelmişlerdi.

Dahası, 1516'da Platon methedilerek ideal bir topluluk (*commonwealth*) için kurgusal bir model oluşturuldu. Platon'un *Devlet*'inde olduğu gibi More'un *Ütopya*'sında da mülkiyet ortaktı ve erkeğin yanı sıra kadın da orduda görev yapıyordu. Bir araştırma ve keşif çağında yazmış olan More, sanki okyanusun öbür tarafında böyle bir devlet varmış gibi davranıyordu. Fakat Platon gibi o da teorik siyaset felsefesi ve çağdaş toplum eleştirisi yapmak için kurmaca bir ulus tasviri kullanıyordu.[1]

Erasmus ise siyasette Platon'un kılavuzluğu konusunda şüpheliydi. 1511'de More'a ithafen yazdığı mizahi eseri *Praise of Folly*'de Platon'un, en mutlu devletin filozof kral tarafından yönetilen devlet olduğu görüşüyle dalga geçti. Ona göre tarih bize der ki, "hiçbir devlet, iktidarın felsefeyle laf olsun diye ilgilenenlerin eline düştüğündeki kadar büyük bir zulüm görmemiştir." (M, 100). Fakat *Ütopya* ile aynı yıl yayımlanan *Instruction to a Christian Prince* [Bir Hıristiyan Prense Talimatlar] adlı eserinde, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini tekrarlamaktan fazla pek bir şey yapmadı. Bu yüzden onun siyaset felsefesi eseri Machiavelli ya da More'unki kadar ün sahibi olamadı.

1 Machiavelli ve More'un siyaset felsefesi 9. Bölümde genişçe ele alındı.

Erasmus felsefeden daha çok ilahiyatla ilgilendi ve İncil'le ilgili bilimlerini spekülatif teolojiden daha fazla önemsedi. O, Scotus ve Ockham gibi skolastiklerin, daha önceki düşünürlerin açtığı dikenli yolları bir türlü terk edemediklerinden şikayetçiydi. Geçmişteki büyük Hıristiyan düşünürlerden en çok beğendiği kişi, İncil'i İbranice ve Yunanca'dan Latinceye çeviren Aziz Jerome idi. Erasmus birkaç yıl Latince Yeni Ahit'in şerhiyle uğraştıktan sonra, genel kabul gören Vulgata İncilindeki hataları düzeltmek ve gerektiğinde de Jerome tercümesini geliştirmek için Yeni Ahit'i yeniden Latinceye tercüme etmeye karar verdi. 1516'da yeni Latince nüshayı, şerhini ve Yeni Ahit'in Yunanca metnini, ki basılan ilk metin olacaktır bu, içeren bir ekle birlikte yayımladı. Yunanca orijinaline sadık kalmak adına, Latince nüshada en çok sevilen ve en kutsal olan kısımları bile değiştirmekte tereddüt etmedi. Dördüncü Kitabın ilk kelimeleri olan "*In principio erat verbatum*", "*In principio erat sermo*" oldu. Yani ilkindeki "Kelime" ikincisinde "Söz" oldu.

Bazı bölümleri hâlâ okunabilen Erasmus'un Cambridge King's College'deki Latince Yeni Ahit nüshası pek benimsenmedi. Fakat yayımladığı Yunanca ek metin 1522'de Martin Luther'in Almanca ile başlattığı anadil ahitlerinin dayanağı olmuştur.

Luther, Erasmus'un manastır yükümlülüklerinden muaf tutulana kadarki dönemde olduğu gibi Augustinci bir keşişti. Yine Erasmus gibi o, Aziz Paul'un Romalılara yazdığı mektupları üzerinde ciddi bir şekilde çalıştı. Luther, Erasmus'un Yeni Ahit'ini yayımlamasını takip eden yılda Wittenberg Üniversitesinde Papalık kurumunun yaptığı suistimalleri kınayan kamuya açık bir bildiri yayımladı. Bu metinde özellikle Roma'daki St Peter Kilisesi'nin inşaatı için alınan yardımlar karşılığındaki skandal ayrıcalıkları (işlenen günahlara verilen cezaların affı gibi) eleştiriyordu.

Hem Erasmus ve hem More Luther'in üst düzey çoğu rahibin yolsuzluklarınaa dair rahatsızlığını paylaşıyordu. İkisi de bunu eserlerinde açıkça ifade etti: Erasmus bunu *Julius Excluded From Heaven* [Julius Cennetten Kovuldu] adlı hicvindeki kahramanı Papa II. Julius üzerinden sivri bir dille yaparken, More *Ütopya*'da daha ihtiyatlı bir dille yaptı. Luther kutsal Katolik sistemin büyük bir kısmını açıkça suçlamaya ve kurtuluş için lazım olan tek şeyin inanç veya Mesih'in erdemlerine sahip olmak olduğunu anlatmaya devam edince, Erasmus ve More ona mesafe koydu. 1520'de

Papa X. Leo, Luther'in öğretisindeki 41 maddeyi mahkûm ederken, bunu Luther'in resmî ilan metnini yakması ve bundan dolayı da aforoz edilmesi izledi. Kral VIII. Henry, More'un da biraz yardımıyla, kendisine Papalığın "İnancın Savunucusu" ünvanını kazandıran *Assertion of Seven Sacrament*'ini [Yedi Kutsal Yemin Beyanı] yayımladı.

Erasmus gerilimi azaltmak için uğraştıysa da boşunaydı. O bir yandan Luther'i dilini yumuşatması ve fikirlerini tarafsız bir din bilginleri kuruluna göndermesi için ikna etmeye çalışırken, diğer yandan da Papalığın verdiği hükmün sahihliğini sorguluyor ve İmparator V. Charles'ı 1521'deki Worms Meclisinde Luther'e söz hakkı vermeye ikna ediyordu. Fakat Luther geri adım atmayı reddetti ve bunun sonucunda imparatorluk tarafından siyasi haklarına yasak kondu. Bu sırada Papa Leo öldü ve yerine Erasmus'un VI. Adrian isimli Hollandalı okul arkadaşı geçti. Yeni Papa, Erasmus'u kalemini reformcular aleyhine kullanması konusunda uyardı. Erasmus büyük bir isteksizlikle bunu kabul etti, fakat Luther aleyhindeki kitabı Papa Adrian'ın öldüğü yıl olan 1524'e kadar da basılmadı.

Günah, İlahi İnayet ve Özgürlük

Erasmus Luther'e irade özgürlüğü meselesindeki tutumu üzerinden saldırmayı tercih etti. Bu mesele 1517'de Wittenberg'in kapısına çivilenen tezlerden birinin konusunu da oluşturuyordu. X. Leo tarafından mahkûm edilen tezlerde şöyle bir madde vardı: "Eğer günah diye bir şey varsa özgür iradeden bahsetmek saçmalıktan öte bir şey değildir." Luther, Papa Leo'nun tezleri mahkûm etmesine karşılık iddiasında daha da ileri gitti: "Gerçekten özgür irade bir kurgu ve gerçeklikle alakası olmayan bir etikettir, çünkü iyi ya da kötü bir şeyi planlamak insanın kudretini aşar." (*WA*, VII. 91).

Erasmus *Diatribe de Libero Arbitro* adlı eserinde insanların özgür iradeye sahip olduğunu göstermek için Eski ve Yeni Ahit'ten, Kilise hocalarından ve Kilise kararnamelerinden birçok alıntı yaptı. Temel tezi şuydu: İyi ve kötü amelleri özgür irade belirlemiyorsa kutsal kitapta bulunan tüm tembihler, vaatler, emirler, tehditler, serzenişler ve lanetlemeler anlamını yitirir. İncil'in yorumlanmasındaki meseleler Erasmus'un söz konusu kita-

bına ve Luther'in ondan çok daha uzun olan *De Serve Arbitrio* adlı kitabına hâkim olmuştu.

Erasmus felsefî açıdan pek net değildi. O, Valla'nın özgür irade diyaloğundan sadece yararlanmakla yetindi, fakat onu daha ileri götüremedi. Yaptığı şey, Tanrı'nın olacakları önceden bilmesi ile insanın özgürlüğünü uzlaştırma meselesinde yüzyıllarca kullanılmış basmakalıp cevapları tekrarlamak oldu. Örneğin, insanların bile güneş tutulması gibi gelecekte olacak birçok şeyi bildiği konusunda ısrarcıydı. Kendi yörüngelerindeki yıldızları insanlardan daha özgür kılan böylesi bir özgür irade teorisi Luther'e verilmiş kuvvetli bir karşılık değildi. Erasmus felsefî zorluklardan kaçmaya çalışıyordu. Skolastiklerin yaptığı gibi, Tanrı'nın olayları önceden bilmesinin mümkün ya da zorunlu olup olmadığını irdelemek, ona kısmen de olsa dine uygun olmayan bir merak gibi geliyordu.

Luther skolastiklere dost olmasa da bunu fazlasıyla garip buldu. Sorduğu soru şuydu: "Eğer bu bilgi dine uygun ve ciddi değil ve lüzumsuzsa, o zaman nedir dine uygun, ciddi ve lüzumlu bilgi? Tanrı'nın bir şeyi önceden bilmesi mümkünlükle ilgili bir mesele değildir. O her şeyi önceden bilir, amaçlar ve mutlak, sonsuz ve şaşmaz iradesiyle de yapar. Bu, özgür iradeye inen ve onu paramparça eden bir yıldırımdır." (LWA, VII. 615)

Luther, Sabitler Kurulu'nun (*Council of Constance*) John Wycliff'a isnat ettiği şu düşünceyi teyit etti: Her şey, olmak zorunda olduğu için olur. Fakat Luther zorunluluğu ikiye ayırır. İnsan iradesi 'değişmezliğin zorunluluğun' (*necessity of immutability*) konusudur: İnsanın, kendisini kötülüğe olan doğal arzusundan kurtarmaya gücü yetmez. Öte yandan, insan iradesinin zorlama (*compulsion*) denen diğer tür zorunlulukla ilgisi yoktur: İlahi inayetten yoksun olan bir insan kendiliğinden ve isteyerek kötülük yapar. İnsan iradesi aynı bir yük hayvanı gibidir, eğer ona Tanrı binerse, O'nun isteğine uyar ve O'nun sürdüğü yere gider; fakat ona Şeytan binerse, Şeytanın sürdüğü yere gider. Onun binicisini seçme özgürlüğü yoktur.

Luther 'özgür irade' kavramını tamamen terk etmeyi seçti. Önceki ve sonraki diğer yazarlar, onun bu terimle kendiliğindenlikten (*spontaneity*) başka bir şey kastetmediğini düşünüyordu.[2] Luther'in asıl amacı ise kur-

2 Kendiliğindenlik özgürlüğü (*liberty of spontaneity*) ve aldırmazlık özgürlüğü (*liberty of indifference*) arasındaki ayrım için bkz. Cilt I.

tuluş (*salvation*) ve helâk olma (*damnation*) arasındaki ayrımı mümkün kılan meselelerde özgür iradeyi reddetmekti. Diğer durumlarda ise eylemde alternatifler arasında seçim yapmaya ihtimal veriyor gibiydi. İnsanlar kendilerini aşan şeylerde irade sahibi değillerdi, fakat kendi kontrolleri altındaki şeylerde iradeye sahiptiler. Mesela günahkâr bir kimse birçok günah arasından kendi seçimini yapabilirdi (*WA*, VII. 638).

Erasmus'un da sıkça gösterdiği üzere, İncil'de insanın seçimlerinde özgür, kaderinin ise Tanrı tarafından belirlenmiş olduğunu anlatan birçok bölüm vardır. Yüzyıllar boyunca skolastik teologlar dikkatlice ayrımlar yaparak bu tür çelişkili mesajları uzlaştırmanın yolunu aradılar. Luther şöyle der: 'Bir sürü meşakkat ve emek harcandı Tanrı'nın iyi olduğunu ispatlamak ve insan iradesini suçlamak için. Burada, Tanrı'nın normal iradesi ve mutlak iradesi arasında, sebeplerin zorunluluğu (*the necessity of consequence*) ve neticenin zorunluluğu (*the necessity of consequent*) arasında ve diğer birçok şeyde ayrımlar uyduruldu. Fakat bunlarla cahilleri etkilemek dışında bir şey başarılamadı.' Luther'e göre zamanımızı farklı İncil metinlerindeki çelişkileri çözmeye çalışmakla israf etmemeliyiz. Yapmamız gereken, aşırıya giderek özgür iradeyi tamamen reddetmek ve her şeyi Tanrı'ya atfetmektir.

Skolastik hassasiyete duyulan nefret Luther'e özgü değildi. Bu duygu Erasmus ve More tarafından da paylaşılıyordu. More'un kendisi de, İncil mütercimi ve Luther'in İngiliz hayranı olan William Tyndale ile özgür irade konusundaki anlaşmazlıkları vasıtasıyla bu tartışmaya dâhil oldu. More, Lutherci determinizme karşı çıkmak için Stoik felsefedeki kader tartışmalarına dek geri giden bir strateji izledi:

> Onların Almayne'de iyilik için hizmet eden bir tarikatları vardı. Bir gün orada şöyle bir olay yaşandı: Hırsızlık yapan birisi hâkimlerin huzuruna getirildi ve o kişi suçunu inkâr etmedi. Fakat suçu işlemenin, kaderi olduğunu ve bu yüzden de hâkimlerin onu suçlayamayacağını söyledi. Hâkimler de onun kendi akidesine göre cevap verdi ve hırsızlık yapmak eğer onun kaderi idiyse ve bu yüzden de mazur görülmesi gerekiyorsa, o zaman onu asmak da kendilerinin kaderidir ve bu yüzden de kendilerinin de mazur görmesi gerekir. (More 1931: 196)

Günahtan başka bir şey yapamayan günahkârları Tanrı'nın adil bir şekilde cezalandıracağına inanan Luther'in 'eğer determinizm doğruysa o zaman her şey mazur görülebilir' savını reddeceğinde şüphe yoktur.

Felsefî açıdan bakıldığında özgürlük ve determinizm hakkındaki bu ilk dönem Reform tartışmaları Antik dönem ve Ortaçağ klişelerinin tekrarlandığı tartışmalarından öteye geçemedi. Bazı dönemlerde verimsiz kalmış olsa da skolastik tartışmalar seviyeli ve dengeli olmuştur. Örneğin Thomas Aquinas, ihtilaf edilen bu meselelerde daima en uygun yorumu yapma endişesini taşımıştır. Erasmus da kısmen Aquinas'ın uzlaşmacı tabiatına sahipti. Fakat More ve Luther birbirlerini Latince'nin zarafetiyle söylendiğinde daha iğneleyici olan ifadelerle hedef almıştı. Hümanist tartışmaların bu kavgacı geleneği, Reformasyon'daki bölünmede tarafların o kadar sert olmasındaki faktörlerden biridir.

Otorite ve Vicdan

Özgür irade tartışmaları 16. yüzyıl boyunca ve sonrasında dallanıp budaklanarak devam etti. Sonraki bölümlerde de göreceğimiz üzere, meselenin daha tecrübeli tarafları konunun felsefî tarafına daha fazla incelik katacaklardı. Şimdilik Luther tarafından tartışmaya katılan en önemli unsur hem skolastisizme hem de felsefeye karşı duyulan genel husumettir. Luther Aristoteles'i, özellikle de onun ahlak felsefesini, 'faziletin en alçak düşmanı' olmakla itham etti. Luther'in, salt aklın gücünü küçümsemesi, Âdem'in Dünyaya Düşüşü (*Adam's Fall*) düşüncesinde insan doğasının kötü ve zayıf olduğu düşüncesinden kaynaklanıyordu.

Bir açıdan bakıldığında Luther'in spekülasyon hakkındaki kuşkucu tavrı geç dönem Ortaçağ skolastisizminde de zaten güçlü olan bir eğilimin devamıydı. Scotus'tan beri filozoflar tanrısal nitelikleri, ilahi emirlerin içeriği ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi meseleleri aklın tek başına ulaşabileceği görüşüne mesafeli durmuşlardır.[3] Onların felsefeye karşı artan bu güvensizlikleri karşısında, papaların ve konsüllerin bildirilerinde ifade edilen, Kilise otoritesinin kabulü konmuştu. Bu tutum Erasmus'un ilmî eserinde ifade buldu: "'Kutsal Kitabın karşı gelinemez otoritesi ve Kilise kararları-

3 Bkz. Cilt II.

nın müsaade ettiği her durumda şüphecilerin görüşlerinin tercih edilmesine karşı nefretim o kadar büyük ki" (*E*, 6).

Lutherci Reformasyon kendisine denk güçteki bu görüşü ortadan kaldırarak şüpheci geleneğe yeni bir ivme kattı. Emin olmak için İncil'in karar verici otoritesine vurgu yapıldı ve onun yeri muhafaza edildi: Luther, Kutsal Kitabın öğretisine göre, bir Hıristiyanın şüpheci olma özgürlüğü bulunmadığında ısrarcıydı (*WA*, VII. 604). Fakat İncil'in içeriği felsefe eğitimi almış teologlar için artık inceleme konusu olmayacaktı. Luther'e göre, her bir Hıristiyan, inanç meselelerinde neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme gücüne sahipti. Tyndale tarlada saban süren bir çocuğun kendi yaptğı tercümeyi okuyarak, İncil'i en bilgili papazdan dahi iyi anlayacağıyla övünüyordu. Eğitilmiş, fakat İlahi inayetten yoksun kalmış bir aklın ahlaki yetisi hakkındaki karamsarlık, inancın aydınlattığı eğitilmemiş aklın kapasitesi hakkındaki iyimserlikle birlikte gidiyordu. Bu ikisi arasında sıkışan felsefe ise oynayacağı rolü, büyük oranda zayıflatılan dindar Protestanlar arasında buldu.

Luther'in sorunu, evrensel otorite tarafından serbest bırakılan ve kendisini aklın hakemliğine bırakmaya isteksiz olan bireysel vicdanın müthiş bir inanç çeşitliliği üretmeye başlamasıydı. Jean Calvin ve Ulrich Zwingli gibi Fransız ve İsviçreli reformcular Papanın otoritesini reddetme konusunda Luther'le katılsalar da, İsa'nın Şarap Ayini'ne katıldığı ve Tanrı'nın Seçilmiş kişiyi kurulların kararnameleri vesilesiyle belirlediği konusunda ondan ayrıldılar. Luther gibi Calvin de dinî hakikatin esas ölçütünü bireysel ruhun içine koymuştu: İnançlı her bir Hıristiyan ilahi arınmanın olağanüstülüğünü kendi içinde tecrübe ederdi, her türlü akletmeden daha güven verici tecrübeyi. Fakat kimin inançlı olduğunu kim belirleyecekti? Eğer sadece Reformasyonu benimseyenleri inançlı olarak kabul edeceksek, Calvin'in sözleri kendi kendisini ispat eden önerme durumuna düşecekti. Öte yandan, vaftiz olan tüm Hıristiyanlar inançlı sayılacak olursa, o zaman ortaya bir inanç anarşisi çıkacaktı.

Protestanlara göre Kilise en üst otorite olamazdı, çünkü iddiaları dinî metinlere dayanıyordu. Augustine'den alıntı yapan Katoliklere göreyse İncil'i kabul etmenin tek sebebi, onun bize Kilise tarafından verilmiş olmasıydı. Avrupa'da Reformasyon sürecinde tartışılan meseleler, sürecin sonuna gelindiğinde ne rasyonel argümanlarla ne de içsel aydınlanma te-

ziyle bir sonuca bağlanabildi. Ülkeden ülkeye birbiriyle çelişen cevaplar da ya silahlı ordu tarafından ya da ceza yasası tarafından dayatılmıştı. İngiltere'de Kilise'nin sorunlu evliliğine onay vermemesine kızan VIII. Henry, Roma'yla bağlarını kopardı ve Papa'ya gösterdiği sadakatten ötürü More'u idam ettirdi. Daha sonra ülke Henry'nin oğlu VI. Edward döneminde kendi ayrılıkçı Katolikliğinden Kalvinizme, kızı Mary döneminde Karşı Reformasyonun Katolikliğine ve son olarak da kız kardeşi Elizabeth döneminde Anglikanizme geçerek mezhepler arasında sallanıp durdu. Hem Protestanlardan hem de Katoliklerden yüzlerce kişi bu sallantılı tarihin kurbanı oldu. Fakat İngiltere, onlarca yıl kıta Avrupasını kırıp geçiren bu kanlı savaştan erken kurtuldu.

Birbiriyle çatışan bu doktrinel konumlar 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, sonraki 400 yıl boyunca geçerli olacak biçimlerini kazanarak konumlarını sağlamlaştırdılar. Luther'in halefi olan Melancthon 1530 yılında Ausburg'da yeni ortodoksiyi sınamak için yeni bir inanç ikrarı formüle etti. Aynı şehirde 1555 yılında Kilise ile devletler arasında Kutsal Roma İmparatorluğu içerisindeki her bir devlet liderinin, kendi halkının Katolik mi Protestan mı olacağına karar verebilmesini öngören bir anlaşma yapıldı. Bunu belirleyen prensip daha sonra *cuius regio, eius religio* (egemen kimse din onundur) olarak bilinecekti. Calvin'in *Institutes of the Christian Religion* [Hıristiyan Dinî Kurumu] (1536) önce İsviçre ve Fransa'daki, sonra da İskoçya'daki Protestanlar için bir standart koydu. Roma'da ise Karşı Reformasyonu destekleyen Papa III. Paul (1534-1539) Cizvitlerin dinî düzenini kurumsallaştırdı ve Kilise düzenini ıslah amacıyla Trent Konsülü'nü topladı. Konsül, inancı tek başına yeterli gören Luterci doktrini ve günahkârın cehenneme gideceğini, günah işlenmeden evvel Tanrı tarafından takdir edildiğini iddia eden Kalvinist doktrini mahkûm etti. Doktrin bunun yanında özgür iradenin Âdem'in Dünyaya Düşüşü'yle ortadan kalkmamış olduğunu vurguluyor, Şarap Ayini'nde şarabın Hz. İsa'nın eti ve kemiğine dönüştüğü tezini ve Yedi Yemini tekrardan teyit ediyordu. Bu arada, Konsül 1663'te çalışmasını tamamlayana kadar Luther ölmüş, Calvin'in ise ölmek üzereydi.

Hıristiyan âleminin bölünmesi aslında gereksiz bir trajediydi. Luther ve Calvin'i Katolik muhaliflerinden ayıran teolojik meseleler Ortaçağda defalarca tartışıldı, fakat hiçbir mezhepsel savaşa sebep olmadı. Profes-

yonel bir teoloji eğitiminden geçmemiş olan bazı 21. yüzyıl Katolik ve Protestanları, 16. yüzyılda nefrete ve kan dökülmesine sebep olan Şarap Ayini, Tanrı'nın inayeti ve takdiri gibi konularda çelişen teoriler arasındaki farkların asıl doğasının idrakindedir. Otoriteyle ilgili sorunlarsa doktrinel meselelere göre elbette anlaşılması daha kolay, fakat çözümü daha zor meselelerdir. Fakat Hıristiyan dünyası Oackham'ın önerdiği ya da Thomas More'un ömrünün büyük kısmında inandığı 'kutsal Kilise düzeni' fikri veya 15. yüzyılda olduğu gibi, birliğini devam ettirebilmek için genel konsülleri yönetecek kurucu bir papalık öznesine ihtiyaç duyuyordu.

Mantık Biliminin Düşüşü

Rönesans ve Reformasyon'un muhtelif etkileri, 16. yüzyılı felsefenin birçok alanı için verimsiz bir dönem haline getirdi. Belki de bundan nasibini en çok alan felsefe dalı mantık idi. Mantık üniversitelerde okutulmaya devam ettiyse de terminolojisinin ilkel olduğunu ve meseleyi kılı kırk yararcasına karmaşık hale getirdiğini düşünen hümanist filozoflar artık ona tahammül edemiyordu. *Pantagruel* (1532) adlı eserinde Rabelais, mantıkçılarla "boşlukta kendi kendine ateş topu saçan ejderhanın ikincil amaçları mahvedip etmeyeceğini inceliyorlar" diyerek alay ediyordu. Ortaçağ'da ve Stoik mantıkçılarca yapılmış olan birçok ilerleme dört yüzyıl içinde yok edildi. Bunun yerine genel ders kitaplarında, belirli bir süzgeçten geçirilen başlangıç seviyesinde bir Aristoteles mantığı okutulmuştu.

Bu eserler yüzyılın ortalarında farklı ana dillerde yayımlanmaya başlandı. İngilizce'de yayımlanan ilk kitap Thomas Wilson'ın 1551'de VI. Edward'a ithafen yazdığı *The Rule of Reason* [Aklın Kuralı] oldu. Wilson "önerme" (*proposition*) gibi günümüz mantığının temel terimlerini kullanan ilk kişiydi. Diğer mantıkçılar da Latinizm yapmaktan vazgeçerek, sağlam bir Anglo-Sakson terminoloji oluşturmak için ellerinden geleni yaptı. Ralphe Lever'a göre mantık "Büyücülük" olarak adlandırılmalıydı. Lever kendi ders kitabında aynı özne, yüklem ve fiili içeren, biri olumlu diğeri olumsuz iki önermeden oluşan bir çelişkili önermeyi şu şekilde açıklıyordu: 'Gaynsaying shewsayes are two shewsayes, the one a yeasaye and the other a naysaye, changing neither foreset, backset nor verbe.'[4]

4 W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (1979), s. 299.

Bu İngilizce mantık metinleri arkalarında küçük de olsa bir iz bıraktılar. Meseleler Fransa'da daha farklıydı: Peter Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572) bir mantıkçı olarak hak ettiğinden çok daha fazla bir üne sahip oldu. Hikâyeye göre master tezinde Aristoteles'in öğretmiş olduğu her şeyin yanlış olduğunu savunmuştu. Ramus, Aristoteles karşıtı kısa bir inceleme yayımlayarak tutumunu sürdürdü ve bunu Royale College'a profesör olarak atanmasından sonra Aristoteles üzerine yazdığı 20 kitaplık eleştiri takip etti. 1555'te Fransızca'da, 1556'da Latincede ve 1574'te İngilizce'de yayımlanan *Dialectic* adlı eserini ise önceki tüm mantık metinlerinin yerini alması amacıyla yazmıştı. Ona göre doğal düşüncenin kurallarını ilk kez bu kitap ortaya koyuyordu.

Ramus'ya göre mantık, iyi münakaşanın nasıl yapılacağını öğreten sanattır. Ona göre mantık, kendi kitabında her biri için birer bölüm ayırdığı iki kısımdan oluşur: keşif (*invention*) ve hüküm (*judgement*). Ramus keşif kısmında dokuz kısım ya da konu sıralar, bir görüşü savunurken yararlanılabilecek kısım ve konular: Sebep, özne, ilinek, karşıt, kıyasî, isim, bölüm ve tanımdır.[5] Ramus bu konuların her birini klasik yazarlardan yapmış olduğu alıntılarla açıklar, küçük hacimli bu ilk kitabının neredeyse yarısını kaplayan alıntılarla. Mesela 'ilinek'i (*adjunct*) şöyle tanımlar: 'İlinek, fazilet ve reziletin ruhun ya da bedenin ilineki olarak adlandırılmasında olduğu gibi, ekleneceği bir özneye olan şeydir. Kısaca özün dışında, bir özneye bağlanma durumu olan her şey ilinek olarak adlandırılır.' Ramus daha sonra bunu Cicero'nun bir konuşmasından yaptığı uzun bir alıntıyla açıklar:

> 'Tamamen kazınmış başı ve kaşı onun şeytani ve dalaverenin zevkinden dört köşe olduğunu açıkça göstermiyor mu? Bunlar onun bir kurnaz tilki olduğunu açıkça haykırmıyor mu?' (*L*, 3)

Aristoteles'i açıkça küçümsemesine rağmen Ramus, argümanlarının çoğunu Aristoteles düşüncesinin merkezinden almış ve bu argümanları ona benzer biçimde tanımlamıştır. Ortaya koyduğu tek yenilik ise kitabın son kısmında kendisinin 'doğal' (*inartificial*) argümanlar diye adlandırdığı,

5 Bu terimlerin İngilizceleri sırayla şöyle: *cause, effect, subject, adjunct, opposite, comparative, name, division, definition* (*çev.*).

neyin tanrısal vahyin beyanı neyinse insan ürünü bir hukuk mahkemesi ifadesi olduğu tartışmasına ait örneklerdir.

İkinci kitap ise geleneksek mantığın incelediği konuları ele alır. Ramus, farklı türden ifadeleri sınıflandırır ve farklı formların kıyaslarını çözümlerken bir kez daha Aristoteles'ten önemli ölçüde faydalanır. Getirdiği asıl yenilik ise 'Caesar kendi ülkesine zulmeder; Tullius kendi ülkesine zulmetmez; O zaman Tullius, Caesar değildir' (*L*, 37) gibi özel isim içeren önermelere Aristoteles'ten çok daha fazla ilgi göstermiş olmasıdır.

Modern mantık tarihçileri Ramus'da pek bir değer ve özgünlük bulmayabilirler. Fakat ölümünün ardından uzun bir süre Aristotelesçilerle Ramuscular arasında yoğun tartışmalar yaşanmış; hatta ikisini uzlaştırmaya çalışan yarı-Ramuscular ortaya çıkmıştır. Ramus 1561'de Kalvinist oldu ve 1572'de Aziz Bartholomew Günü Protestan katliamında öldürüldü. Sahip olduğu şehit ünvanı eserlerine, kendi başına kazanabileceğinden çok daha fazla bir saygınlık kazandırdı ve etkisini uzun yıllar sürdürdü. Örneğin, John Milton *Paradise Lost*'u [Yitik Cennet] tamamladıktan beş yıl sonra Ramus Mantığı üzerine ayrı bir cilt yayımladı. Ramuscu eserlerin gördüğü rağbet ise mantığı uzunca bir dönem kısırlaştırdı. Bu eserler yüzünden kiplik mantığını (*logic of modality*) ve karşı-gerçekselliği (*counterfactuality*) şekillendirmede bir ilerleme sağlanamadı ve bu eserlerin çoğu unutulmaya yüz tuttu.

Şüphecilik, Kutsal ve Profan

Sapkınları öldürenler sadece Katolikler değildi. Küçük kan dolaşımını bulan İspanyol fizikçi Michael Servetus, Teslisi ve İsa'nın Tanrı olduğunu reddettiği için 1553'te, Calvin'in Cenevresinde yakılarak idam edildi., Basel'de hocalık yapan Sebastian Castellio isimli bir Fransız klasikçi, Servetus'un idamıyla sarsıldı ve hoşgörüyü savunduğu *Whether Heretics are to be Persecuted* [Sapkınlar İdam Edilmeli Mi?] (Magdeburg, 1554) adlı bir inceleme kaleme aldı. Castellio'nun argümanları genel olarak otorite metinlerden yapılan alıntılardan ve Mesih'in örnekliklerinden müteşekkildi: "Ey Mesih! Hani sen yeryüzünde yaşarken senden daha yumuşak, daha merhametli ve sıkıntılara karşı senden daha sabırlı kimse yoktu... Yoksa şimdi değiştin mi!... Eğer bu idamları ve işkenceleri emreden sensen, Ey

Mesih, şeytana yapacak ne bıraktın!"[6] Fakat daha sonraki bir eserinde, *The Art of Doubting*'te [Şüphe Duyma Sanatı], Castellio daha epistemolojik argümanlar geliştirdi. İncil'i yorumlamanın zorluğu ve Hıristiyan mezheplerin çokluğu, dinî meselelerde yasa koyma konusunda bizi çok dikkatli olmaya itmeliydi. Mesela Tanrı'nın varlığı ve iyiliği gibi bazı hakikatler şüphe götürmezdi; fakat birisini sapkın olduğu için öldürmenin meşruluğu diğer dinî meselelerde kimse yeterince emin olamazdı. O dönemde Castello yalnız bir sesti, fakat sonraki hoşgörü taraftarları onu öncü olarak gördüler.

Castellio' nun dinî meselelerde aşırı şüpheci olduğunu düşünen bazı çağdaşları din dışı alanlarda şüpheciliğin cazibesini hissetmeye başladı. Bu duygu Ortaçağ boyunca hiçbir şekilde hatırlanmamış olan Antik Yunanlı şüpheci Sextus Empiricus'un eserlerinin bu yüzyılın ortalarında yeniden keşfedilmesiyle daha da güçlendi. Sextus'un argümanları bir Fransız asilzadesi Michel Eyquem de Montaigne'nin (1533-1592) yazdığı bir makaleyle saygınlık kazandı. Montaigne'in, babasının ricasıyla çevirmiş olduğu makale bir asır önce kaleme alınmış bir doğa teolojisi metnine yapılan şerhten ibaretti. Sade ve nükteli bir Fransızcayla nesir şeklinde yazılan *Apology for Raimond Sebon* [1569, Raimond Sebon Müdafaası] modern şüpheciliğin klasiği oldu.

Apology antik dönem şüpheci argümanlardan çok daha fazlasını içerir. Montaigne, argümanlarını sunmadan evvel okuyucularının belirli bir seviyede entelektüel tevazu kazandırmaya çalışır. İnsanlar kendilerini, yaratılanların en üstünü olarak görmeye meyillidir, fakat onlar dünyayı paylaştıkları diğer hayvanlardan gerçekten üstün müdür? Montaigne sorar: 'Kedimle oynarken onun bana ayırdığı vaktin benim ona ayırdığım vakitten daha az olmadığını kim bilir?' (ME, 2, 119)

Farklı türdeki hayvanlar bizden daha keskin bireysel algılara sahiptirler; onlar, insanların çalışarak elde ettiği bilgileri çok hızlı bir sezgiyle edinebilirler. Onlar bizimle aynı ihtiyaçlara ve duyulara sahiptirler. Yine onlar, insanların kendisiyle övündüğü hasletleri ve faziletleri çoğu kez bizden daha fevkalade bir derecede gösterirler. Montaigne, insanın gaddarlı-

6 O. Chadwick, *The Reformation* (Harmondsworth: Penguin, 1964), 402'den alıntılanmıştır.

ğı ve hainliğini göstermek için sadık ve asil ruhlu köpekler ve kadirşinas ve yumuşak huylu aslanların hikâyelerini anlatır. Hayvanların zekâsı hakkındaki örneklerin çoğu Yunanca ve Latince metinlerden alınmıştır. Mesela bu örneklerden birisi, bir kokunun izini süren ve bir yol ayrımına geldiğinde yolların üçünden ikisini kokladıktan sonra, daha fazla koklamaya gerek duymadan, hemen üçüncü yola devam eden muazzam mantıklı köpeğe aittir. Montaigne kendi tecrübelerinden de faydalanır. Mesela görme engellilere yol gösteren rehber köpekler ve alet kullanan hayvanlara verdiği bazı örnekler, onun günümüz bilim kuruluşlarında kaleme alınan sayfalarda hâlâ yeri olduğunu gösterir.

Montaigne özellikle de göçmen kuşların ve balıkların yeteneklerinden etkilenmiştir:

> Bahar geldiğinde evlerimizin köşelerini araştırıyorlarken gördüğümüz kırlangıçları düşünün. Binlerce yer arasından kendilerine en uygun yeri muhakemeden ve ihtiyattan yoksun olarak arıyor olabilirler mi? Harika ve güzel olan yuvalarını inşa ederken dairesel şekiller yerine kare şekilleri seçiyorlar, geniş açı yerine de dik açıyı: Onlar bunu uygun şartları ve etmenleri bilmeden yapabilirler mi? (*ME*, 2, 121)

Montaigne bizi Tuna balığının insanla sadece geometri ve aritmetikte yarışabileceğine değil, astronomide aslında bizden daha üstün olduklarına inandırmaya çalışır. Onlar kusursuz küpler şeklinde oluşturulmuş gruplar halinde yüzerler ve kış gündönümünde oldukları yerde ölü gibi kalır, bahar gündönümü gelene kadar da hareket etmezler. (*ME*, 146)

Montaigne'e göre hayvanların kabiliyet dolu davranışları, onların kafasından geçenlerle bizim kafamızdan geçenlerin aynı olduğunu gösterir. Bir tilki donmuş bir nehir üzerinde en güvenli yeri bulmak için kulaklarını diker. "Bu yüzden onun kafasında dolanan seslerle bizim kafamızda dolanan seslerin aynı olduğuna, dolayısıyla da duyular üzerinden akıl yürüterek sonuca vardıklarına hükmetmekte kesinlikle haklıyız: Ortada hareket varsa ses vardır; hareket eden şey donmamıştır; donmamış olan ise sıvı değildir; sıvı olan ise dayanamaz, çöker." (*ME*, 127)

İnsanların sadece kendilerine verilen bir hediye olduğu için övündükleri iki alan din ve felsefedir. Montaigne karıncaların cenaze törenlerini ve

fillerin güneşe tapma ayinlerini tasvir ederek, bizim ibadet etme yetisine sahip olmada tek olmadığımızı ispatlamak için cesur bir teşebbüste bulunur. Montaigne ortada bu kadar çok çelişkili ve alçaltıcı dinî pratik bulunmasına rağmen, insanların kendi teolojik inançları ve eylemleri konusunda övünebilmelerinin kolay olmadığını anlatırken daha ikna edicidir. Felsefe konusunda ise hiçbir filozofun diğer filozofların eleştirilerine direnebilecek bir felsefi sisteme sahip olmadığını gösterirken zorlanmaz. Montaigne kendinden sonrakilerin çoğu gibi Cicero'nun bir sözünü tam buraya oturacak şekilde kullanır: 'Çok saçma bir şeyin daha önce başka filozoflarca söylenmemiş olduğunu iddia etmek imkânsızdır.' (*ME*, 211)

Montaigne'nin *Raimond Sebon*'da insan doğasını değersizleştirmesi, Pico della Mirandola'nın 1486 tarihli *On the Divinity of Man* [İnsanın Kutsallığı Üzerine] adlı eserinde insanın yüceltilmesinin antitezdi.[7] Klasik metinlerin yeniden keşfinin neden olduğu iyimserlik ve Floransa'da Rönesans sürecindeki görsel sanatların coşkunluğu, mezhepsel savaşın böldüğü Fransa'daki Karşı-Reformasyon'da kötümserliğin ortaya çıkmasına yol açtı. Montaigne Avrupa'nın tahsilli ve medeni vatandaşları ile son dönemde keşfedilmiş olan Yeni Dünya'nın yerlilerinin sadelik ve asâleti arasında, Avrupalıların aleyhinde bir karşılaştırma yaptı.

Fakat Montaigne'nin insan aklının sınırlılığına olan vurgusu Katolik Hıristiyanlığı kesin hakikat olarak savunmasına engel olmadı. Öte yandan Montaigne felsefe hakkındaki şüpheciliğinde Birinci Korintoslular'da Aziz Paul'u takip ettiğini söyleyebilir: "Tanrı bu dünyanın bilgeliğini aptal kıldı. Zira dünya kendi bilgeliğiyle Tanrı'yı bilemedi. Tanrı, yapılan vaazlar hürmeten iman edenleri kurtarmaktan hoşnut oldu." Bu gibi Paulcü metinler, 'Kesin olan şeylerin hiçbiri kesin değildir' gibi Sextus'tan yapılan alıntılarla birlikte, Montaigne'in çalışmasının ana hatlarını belirler.

Montaigne, şüpheciliği ile kendi ortadoksisini uzlaştırmak için insan aklının hakikati yalnız kendi çabasıyla elde etme iddialarını hedef alır. Fakat iman elde edilen bir şey değil, Tanrı'nın karşılıksız olarak verdiği bir hediyedir:

> Sahip olduğumuz din, akıl yürütme ve anlama faaliyeti sayesinde değil, göklerin otoritesi ve buyruğu sayesinde elde edildi. Muhake-

7 Bkz. cilt II.

me yetimizin zayıflığı güçlü olmasından, körlüğümüz ise aydınlığımızdan daha fazla yardım eder. İlahi hikmetle hikmetlenmemiz de bilgi değil, cehalet sayesindedir. (*ME*, 166)

Karşı-Reformasyon Felsefesi

Montaigne'in akla yerip vahyi yüceltmesi –Fideizm olarak bilinegelir– Karşı-Reformasyon'un ruhuna aykırıydı. Katolikler Luther'in insan aklı ve iradesinin Âdem'in günahıyla birlikte tamamen yozlaşmış olduğundaki ısrarına karşı verilen tepkilerde, temel dinî hakikatlerin tek başına insan aklının alanı kapsamında olduğunu ve imanın aklın desteğine ve müdafaasına ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktaydı.

Karşı-Reformasyon'daki iyimserlik ve güvenin öncülüğünü yeni kurulan İsa Cemiyeti üyesi Cizvitler yapıyordu. Cemiyet eski bir asker olan Ignatus Loyola tarafından 1540'ta kuruldu ve aynı yıl Papa III. Paul tarafından onaylandı. Cizvitler cemiyet üyelerinden fakirlik, bekâret ve itaat yemininin yanında, papalığa kayıtsız şartsız sadakat yemini de aldı. Üyeler daha sonra dünyanın birçok yerinde eğitim ve misyonerlikle uğraşmak üzere kendilerini iki gruba ayırdılar. Avrupa'da Karşı-Reformasyon yolunda şehit olmayı göze aldıkları için mutluydular. Bunun yanında Amerika, Hindistan ve Çin'de yerel dinlere, Katolik ve Protestan misyonerlerden daha fazla yakınlık duydular. Üniversitelerdeki felsefe ve teoloji alanlarında kısa sürede Fransiskanlar ve Dominikanlar gibi köklü tarikatlarla yarışabilir hale geldiler. Kendilerinin yeni ve daha gelişmiş bir skolastisizmi desteklediklerini düşünüyorlardı.

Ortaçağ skolastikleri üniversitedeki dersleri Aristoteles ve Peter Lombard'ın Sözleri gibi kurucu metinler üzerine inşa etmişlerken, Cizvitler'in üniversitelerinde felsefe ve teoloji alanındaki şerhlerin yerini bireysel ve bağımsız metinler almaya başladı. Bu modelin 17. yüzyıl başlarına kadar Dominikanlar ve Fransiskanlar tarafından da uygulanmasıyla felsefe ve teoloji arasında daha önce hiç olmadığı kadar keskin bir ayrım ortaya çıktı. Felsefeyi bağımsız metinler üzerinden okutulacak hale getiren bu değişimin öncüsü, bu biçimdeki ilk sistematik skolastik metafizik eseri *Disputationes Metaphysicae*'yi (1597) yazan İspanyol Cizvit Francisco Suarez'di.

1548'de Granada'da doğan Suarez, İsa Cemiyeti'ne girdi ve bir üniversite profesörü olduğu kariyerinde İspanya'da altı farklı üniversitede ve Roma'daki Cizvit Koleji'nde ders verdi. Adanmış ve bilge birisi olan Suarez'in, salt entelektüel gücü itibariyle 16. yüzyılın en güçlü filozofu olduğunu düşünenler vardır. Fakat o, iki sebepten ötürü felsefe tarihinde yeteneği oranında bir yere sahip değildir. İlki, eserlerinin çoğu yeni alanlar keşfeden eserler olmaktan ziyade Ortaçağdaki temaların yeniden ifade edilmiş ya da belirli bir süzgeçten geçirilmiş hali olmasıdır. İkincisi de arkasında 28 ciltlik bir külliyat bırakan üretken bir yazar olmasının yanında, sıkıcı ve ayrıntılara boğulan bir yazar olmasıdır. Sonraki dönem felsefeye etkisi ise az sayıda ama daha okunaklı taklitçileri sayesinde oldu.

Suarez'in öenmli bir etkide bulunduğu iki alan metafizik ve siyaset felsefesiydi. Thomas Aquinas'a karşı büyük bir saygı duyuyor, fakat bir metafizikçi olarak onun yerine İbn Sina ve Duns Scotus'u takip ediyordu. Gariptir ki, 17, 18 ve 19. yüzyıllarda Thomasçılık olarak bilinen şeylerin çoğu *Summa Contra Gentiles*'ten daha çok Suarezci metafiziğe yakındı. Siyaset felsefesinde Suarez'in katkısı ise meşhur filozofların çoğu fikrinin ismi belirtilmemiş kaynağı olan *De Legibus*'un 1621'de yazılan kısmıydı. Suarez yaşadığı dönemde kralların kutsal hakları konusunda Kral I. James ile yaşadığı ihtilafla meşhurdu. O, bu ihtilafta dünyevi hükümdarların egemenliğini doğrudan Tanrı'dan aldığı yönündeki teoriyi hedef aldı. Kral James de onun kitabını halkın gözü önünde yaktırdı.[8]

16. yüzyılda Katolikleri ve Protestanları kamplara ayıran felsefi meselelerden hiçbiri, Trent Konsülü'nde Lutherci determinizme ve Kalvinist kaderciliğe karşı öne sürülen özgür irade tezi kadar çetrefilli değildi. Cizvitler kendilerini liberter insan özgürlüğünün savunucuları haline getirdiler. Suarez ve onun Cizvit meslektaşı Luis de Molina, eylemde alternatif yollarının varlığı açısından bir davranış özgürlüğü tanımı sundular, aldırmazlık özgürlüğü (*liberty of indifference*) olarak bilinegelen davranış özgürlüğü. 'Buna göre bir davranış, o eylemi yapmak ya da ondan vazgeçmek için gerekli tüm şartları içeriyorsa veya tam tersini yapmak mümkünken mevcut şekliyle yapılabiliyorsa, bu duruma özgür faillik (*free agency*) denir.'

8 Suarez'in metafiziği 6. Bölümde, siyaset teorisi de 9. Bölümde ayrıntılı biçimde ele alındı.

İnsan bilinci açısından böylesi bir tanım, insanların kendileriyle ilgili seçimlerinde ve diğer insanlara karşı sorumluluklarıyla ilgili tutumlarında oldukça adaletliydi. Fakat daha kısıtlayıcı özgürlük yaklaşımlarıyla kıyaslandığında, Katolik ve Protestanların bağlı olduğu, Tanrı'nın insanın özgür eylemlerini önceden bildiği görüşünü zor durumda bırakıyordu. Molina, *Condordia*'da bu soruna Tanrı'nın mümkün her dünyada mümkün her insanın eylemlerini bildiği konusunda ayrıntılı bir çözüm sundu.[9] Molina'nın çözümü zekiceydi, fakat sadece Protestanlarca değil, onun Katolik dindaşlarınca da ilgi görmedi.

Aralarında sesi en çok çıkan kişi Thomasçı Domingo Benez (1528-1604) olan Dominikan teologlar Cizvit teologların, insan özgürlüğünü abartılı şekilde yüceltip, tanrısal gücü de alçalttıklarını düşünüyorlardı. Bu iki dinî tarikat arasındaki ihtilaf öyle şiddetlenmişti ki, Papa VIII. Clement anlaşmazlığa sebep olan sorunu çözmeden iki tarafa da susmalarını emretti. Gariptir ki, Reformasyonu savunan taraf içerisinden Arminius isimli Leidenli papaz, Molina'nınkine benzer, fakat onunki kadar ileri olmayan görüşler ortaya koydu. 1619'da Dort Meclisi ise bu görüşlerin ana akım Kalvinist görüşlere uymadığını açıkladı.

Giardino Bruno

16. yüzyılın ikinci yarısındaki en renkli filozof Katolik ve Protestan ana akımların çok uzağında kalan Giardino Bruno'dur (1548-1600). Bruno Napoli'de doğdu ve 1565 yılında orada bir Dominikan oldu. 1576'ya kadar zaten sapkınlık içinde olduğundan şüpheleniliyordu ve o yıl tarikattan ihraç edildi. Daha sonra Cenevre'nin kuzeyine kaçan Bruno oradaki Kalvinistler de sevmedi. Toulouse ve Paris'te araştırmalarda bulunup ders verdiği ve bir süre Kral III. Henri'nin desteğini gördüğü Fransa dönemi ise daha başarılı geöen bir dönem oldu.

Bruno'nun ilk büyük eseri olan *On the Shadows of Ideas* [Fikirlerin Gölgesinde] girift bir Neoplatonik metafizik sistem ile hafıza sanatı üzerine pratik tavsiyelerin birleştirilmesinden oluşuyordu. Düşünceler arasında bir hiyerarşi vardı: İnsanın düşünceleri en alt ve Tanrı'nın aklında birliği oluşturan tanrısal İdealar da en üstte katmanda. Bunlar kendi başları-

9 Molina'nın 'orta bilgi' teorisi detaylı olarak 10. Bölümde ele alındı.

na idrak edilemez, ancak Tanrı'nın evrensel etkilerini barındıran Doğa'da tezahür ederler. Göksel âlemdeki imgeler Tanrı'ya ay altı âlemdeki imgelerden daha yakındır. Dolayısıyla, eğer bilgimizi sistematik olarak anımsayabileceğimiz bir biçimde düzenlemek istiyorsak, onları burç modellerine göre zihinsel olarak düzenlemeliyiz.

1583 yılında Bruno İngiltere'ye giderek Oxford'u ziyaret etti ve orada bazı dersler verdi. Fakat orda kalışı da hüsranla sonuçlandı. Bruno, üniversitede şarlatan olarak muamele gören ve felsefi sistemi açısından da düşüncelerden daha çok sözcüklere ilgi gösteren son kıta filozofu olmayacaktı elbette. 1584'de *La Cena de le Ceneri* ile başlayan bir dizi diyalogda daha genel felsefi endişelerinin yanında, Oxford bilgiçliği hakkındaki aşağılamalarını da dile getirdi. Bunlar Londra'da, hem Fransa hem de İngiliz gizli servisi için yaptığı çifte ajanlık yaptığı dönemde yazılmış olmalı.

Bruno'nun diyaloglarının okunması kolay değildir. Diyaloglar Wagner'in tanrıları ve Tolkien'in yaratıkları gibi büyük ve mistik konumda bulunan sınırsız güç sahibi ve akli yetilerle donatılmış insanlarla doludur. Klasik tanrıların isimlerini taşısalar da, bu tanrıların Homer ve Vergil ile aralarında fark vardır. Örneğin Latin Merkür sadece Yunanlı Hermes'e değil, aynı zamanda Mısır tanrısı Thuti'ye de karşılık gelir: O sık sık revaç kazanan Hermetik ekollerin öğretilerini temsil eder. Bu da yakın zamanda keşfedilen Musa dönemi Mısır'ına geldiğine inanılan belgelere dayandırılır. Bruno'ya göre Hermetizm Hıristiyanlıktan üstündür ve Hıristiyanlığın yerini almak onun kaderidir.

Diyaloglarda ortaya konan sisteme göre bizim gözlemlediğimiz olgular, doğaya can veren ve onu tek bir organizma haline getiren bir dünya-ruhunun (*world-soul*) etkileridir. Doğanın dünyası sonsuzdur; köşesi, yüzeyi veya sınırı yoktur. Fakat dünyanın sonsuzluğu Tanrı'nın sonsuzluğuyla aynı değildir, çünkü dünya sonlu parçalara sahipken, Tanrı evrenin tamamında ve onun tüm parçalarında bütünüyle mevcuttur. Bu fark Bruno'nun konumunu Panteizm'den ayırmak için muhtemelen kâfidir, fakat burada Tanrı ile dünya arasındaki ilişki muğlâk kalır. Bu durumu Bruno'nun muhteşem formülü 'Evren, Doğa'nın yarattığı Doğa (*natura naturata*) iken Tanrı, Doğa yaratan Doğadır (*natura naturans*)' gerçek anlamda açığa kavuşturmuştur.

Bruno'nun sisteminin Kopernikçi hipotezi benimsemesi ve çoklu evren varsayımı tarihçilerin ve bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Bruno güneşin dünya etrafında değil, dünyanın güneş etrafında döndüğünü kabul ediyordu. O, Kopernik'in düşüncelerini cesur ve dikkat çekici bir biçimde geliştirmeye devam etti. Ona göre, evrenin merkezi dünya olmadığı gibi güneş de değildi. Bizim güneşimiz diğer yıldızlardan sadece biridir ve uçsuz bucaksız uzayda çok sayıda güneş sistemi vardır. Hiçbir güneşin veya yıldızın evrenin merkezi olduğu iddia edilemez, çünkü bütün konumlar görecelidir.

Dünyamızın ve güneş sistemimizin hiçbir ayrıcalığı yoktur. Bildiğimiz tek şey, evrendeki diğer zaman ve mekânlarda akledilir bir hayat olabileceğidir. Belirli güneş sistemleri, ruhu dünya-ruhu olan tek ve sonsuz organizmada bir evreden diğerine geçip giderler. Evrendeki akıl sahibi her varlık, kendi içerisinde bütün bir varlığı yansıtan bir birey, ölümsüz bir atomdur. Bruno Tanrı ve Doğa'yı bir araya getirmede Spinoza'dan, akıllı atomlar görüşünde ise Leibniz'den önce gelir.

Bruno'nun Hermetizm savunusu ve çoklu evren teorisi Tanrı'nın İsa'da cisimleştiği ve Hıristiyanlığın gerçek tanrısal vahiy olduğu ana akım öğretisine meydan okumuştur. Bununla birlikte İngiltere'den ayrıldıktan sonra, bir müddet Wittenberg'de bir Lutherci olduğu düşünüldü ve 1591'de Zurich'te ders verdi. Venedik valisinden gelen bir daveti düşüncesizce kabul etti ve 1592'de kendisini yerel Engizisyon hapishanesinde buldu. Bir yıl sonra da Roma Engizisyonuna gönderilerek, yaklaşık yedi yıl süren bir yargılamanın ardından 1600 yılında, şimdilerde heykelinin bulunduğu Campo de Fiori'de, bir sapkın olarak yakıldı.

Şüphe yok ki, Bruno'nun yazdıklarında dile getirilen düşünceler ortadoksinin dışındadır. Yargılanmasında dikkat çeken şeyse düşüncelerini savunurken gösterdiği sebat ve mahkeme üyelerinin onun sapkın olduğuna hükmetmelerinin çok uzun bir süre almış olmasıdır. Öte yandan, çoklu evren teorisi bugünkü kozmologlar arasında tekrardan rağbet görüyor olsa da, Bruno'nun bir bilim kurbanı olduğunu düşünmek hatalı olur. Onun yaptığı akıl yürütmeler deney ve gözlem yerine esrarlı geleneklere ve *a priori* bir felsefî faaliyete dayanır. Ayrıca o sadece Kopernikçi sistemi desteklediği için değil, sihirle uğraştığı ve Mesih'in kutsiyetini reddettiği için de mahkûm edilmiştir.

Galileo

Engizisyon tarafından çok uğraştırılan bir diğer İtalyan filozof Galileo Galilei'ye geldiğimizde, meseleler farklı bir hal alır. Bruno'dan on iki yaş genç, Shakespeare'in ise yaşıtı olan Galileo, Pisa şehrinde doğdu ve üniversiteyi orada okuyarak 1589'da bir matematik profesörü oldu. 1592 yılında Padua şehrine gitti ve daha sonra hayatının en mutlu dönemi olarak nitelendireceği sekiz yılını orada profesörlük yaparak geçirdi.

Bruno gibi Galileo de Aristoteles fiziğini eleştirmeye henüz gençken başladı. Fakat bunu Neoplatonik metafizik zeminde değil, gözlem ve deney sonucunda yaptı. Pisa'daki yılları, yaptığı bir gözlem ve muhtemelen yapmamış olduğu bir deneyle meşhurdur. Katedraldeki bir şamdanın hareketini gözlemleyen Galileo saat sarkacının hareket süresinin sadece onun uzunluğuna bağlı olup, ağırlığına ya da hareket alanına bağlı olmadığını keşfetti. Hikâyelerde anlatıldığı gibi, Aristoteles'in ağır cisimlerin hafif cisimlerden daha hızlı düştüğü iddiasının yanlışlığını ispatlamak için katedralin dik kulesinden farklı ağırlıklarda toplar attığı kesinlikle doğru değildir. Fakat onun Aristotelesçi karşıtları bu tür bir deney yapmış ve buldukları sonuçlar Aristoteles'in tahminlerinden çok Galileo'nin tahminlerine yakın çıkmıştır: 100 librelik bir bilye, 1 librelik bir bilyeden çok az bir farkla zemine daha önce değer.

Galileo Padua'da yine deney yardımıyla (eğik düzlemde yuvarlanan toplarla yapılan bir deney) farklı ağırlıktaki cisimlerin belirli bir mesafeden, direnç uygulanmadığı takdirde, yere aynı zamanda ulaştığını ve topların aynı oranda ivme kazandığını onayladı. Galileo'nin deneyleri ayrıca Aristotelesçi fiziğin temellerinden olan 'hiçbir cisim bir dış müdahale olmadan hareket edemez' prensibinin yanlış olduğunu göstermeye çalışıyordu. Öte yandan Galileo, hareket halindeki bir cismin sürtünme kuvveti gibi karşıt bir güç tarafından, müdahale edilmedikçe hareketine devam edeceği prensibini ise devam ettirdi. Bu tez onun Philoponus gibi erken dönem Aristoteles eleştirmenlerinin, fırlatılan cismin hareketini açıklamaya çalışan 'hareketi devam ettiren güç' mefhumunu uygulama imkânı vermiştir.[10] Bu ise daha sonra Descartes ve Newton tarafından ifade edilen, doğrusal bir yolda hareket eden bir cismin bir dış müdahale olmadığı müddetçe hare-

10 Bkz. Cilt II.

ketine aynen devam edeceğini söyleyen eylemsizlik prensibine giden yolu açtı. Galileo kendisi tam olarak bu prensibe ulaşamadı. O, gezegenlerin yörüngelerini açıklamak için eylemsizlik hareketinin esasen dairesel olduğunu varsaymaktaydı.

Galileo'nin mekânik alanındaki eseri onu büyük bilim adamları arasına soktu. Ayrıca o, hidrostatikte önemli keşifler yaptı. Fakat ona asıl şöhret kazandıran ve başına musibetler açan astronomi çalışmalarıydı. Galileo yeni icat edilen teleskobu –çoğunlukla kendisi geliştirmiştir– kullanarak Jüpiter'in dört ayı bulunduğunu gözlemledi ve onlara Toskana'nın büyük Dükü II. Cosimo şerefine Medici Yıldızları adını verdi. Bunun yanında o, Aydaki dağları ve Güneş üzerindeki birçok lekeyi keşfetti. Bu keşifler ise göksel cisimlerin, Aristoteles'in sandığının aksine, parlak tek bir özden değil, bizim dünyamızla aynı tür maddelerden oluştuğunu gösterdi. Söz konusu keşifler 1610 yılında *A Messenger from the Stars* [*Sidereus Nuncius*; Yıldızlardan Bir Elçi] adlı kitapta yayımlandı. Kitap Galileo'ye Toskana'nın ömür boyu filozofu ve matematikçisi ünvanını veren Dük Cosimo'ya ithaf edildi.

Galileo kısa bir süre sonra Venüs gezegeninin Ayınkine benzer evrelerden geçtiğini gözlemledi. Galileo'ye göre bu durum Venüs'ün Dünya etrafında değil Güneş etrafında döndüğünü gösteriyordu. Bu bulgu daha sonra Kopernik'in hipotezi lehine güçlü bir argüman sağladı. Jüpiter'in yörüngesi etrafında dönen ayların keşfi zaten güneş-merkezliliğe karşı öne sürülen en güçlü argümanlardan birini hazırlamıştı: Eğer Dünya hareket etmiyorsa Ay sadece dünya etrafında dönmektedir.

Galileo ilk başlarda astronomide yaptığı keşiflerden çıkardığı sonuçları duyurma konusunda dikkatli davrandı. Roma'daki bir din komisyonu onun gözlemlerini dikkate almasının ardından güneş-merkezlilikle ilgili düşüncelerini geniş arkadaş çevresine anlatmaya başladı ve 1613'de güneş lekeleri hakkındaki ilave bir kısımda Kopernik'e bağlılığını ilan etti. Floransa'da Dominikan bir rahip Habercilerin İşleri[11] üzerine verdiği bir vaazda (1:11, Ey Galileliler! Niçin öyle durmuş göğe bakıyorsunuz?) Yeşu'nun Güneş'in durduğunu ve bu yüzden de Yahudilerin Filistinlilere karşı zafer kazanacağını söylediği gibi, güneş-merkezliliğin de İncil aykırı olduğunu

11 İncil'de bir bölüm (*çev.*)

söyledi. Bunun üzerine Galileo kendi teolojik pozisyonunu açıklığa kavuşturmak üzere Roma'ya gitti.

Galileo ilk olarak güçlü Cizvit kardinal Aziz Robert Bellarmine'e, güneşin hareket ettiğini söyleyen din yazarlarının halkın anlayacağı şekilde konuştuklarını ve amaçlarının geometri öğretmek olmadığını söyledi. Bellarmine meseleyi bir Engizisyon komitesine havale etti. Komite Güneşin evrenin merkezi olduğu fikrinin küfür ve Dünyanın hareket ettiği fikrinin ise en azından yanlış olduğuna hükmetti. Bellarmine, Papa V. Paul'ün talimatları doğrultusunca Galileo'ye bu fikirleri savunmaması zihninden silmesi gerektiğini iletti. Bellarmine Galileo'nin arkadaşlarından birine eğer güneş merkezliliğin gerçek bir kanıtı varsa, o zaman görüntüde bu düşünceyle çelişen İncil metinlerini tekrardan incelemek zorunda kalacağımızı, fakat mevcut duruma göre Kopernik'in teorisinin kanıtlanmamış bir hipotezden öte bir şey olmadığını söyledi. Doğrusunu söylemek gerekirse, fenomene daha iyi uysa da Galileo'nin kendi güneş-merkezli sistemi, neredeyse karşıtlarının sürekli dış çemberlere müracaat etmek zorunda bırakan dünya merkezli sistemi kadar karmaşıktı.[12] Onun keşfetmiş olduğu kanıt, tezini savunduğu derecede bir kesinliğe sahip değildi.

Sıkça söylenen bir şey vardır ki, o da bu mübadelede Bellarmine bilim felsefesini devrin bilim adamlarından ve Galileo de İncil'i devrin diğer teologlarından daha iyi kavradığıdır. Bu paradoks kabul edilebilir, fakat tartışmanın bu şekilde sunulması iki taraf adına da adil değildir. Ayrıca durum ne kadar iyi görünürse görünsün sonuç şu ki Galileo, her ne kadar yazdığı şeyler mahkûm edilmemiş olsa da, gelecek birkaç yıl boyunca susturulmuştur.

Galileo 1624 yılında Roma'ya bir kez daha gitti. V. Paul ve Bellarmine artık hayatta değildi ve tâcı artık başka bir papa giyiyordu. Bu kişi VIII. Urban idi ki, Kardinal Bellarmine onu Galileo'nin astronomideki bulgularını beğenen birisi olarak göstermişti. Galileo'nin, güneş-merkezliliğin lehinde olmamak ve taraf tutmamak kaydıyla, Batlamyusçu ve Kopernikçi modeller üzerine sistematik bir inceleme yazmasına müsaade edildi.

12 Galileo kendi tezinde Kepler'in gezegenlerin eliptik yörüngelerinin keşfine yer vermedi. Zira söz konusu keşifte güneş-merkezliliğin uygun bir şekilde basitleştirilmesi gerekiyordu.

Galileo 1632'de papalık sansür kurumunun onayıyla *Dialogue on the Two Chief World Systems* [İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog] adlı eserini yayımladı. Kitabın birinci bölümünde Salviati karakteri Kopernikçi sistemi temsil ederken, diğer karakter Simlicius geleneksel sistemi savunur. En önemli Aristoteles yorumcularının da aktardığı gibi 'Simlicius' Aristotelesçilik için uygun bir isimdi. Fakat o 'safdil' anlamında da yorumlanabilir ki, papa da Simplicius'un ağzından kendi sözlerini duyduğunda küplere binmişti. Papa, Galileo'nin Kopernikçi sistemi karşıtına göre daha olumlu bir gözle sunduğu gerekçesiyle yayın izninden vazgeçilmesine karar verdi. 1633'te Galileo Roma'ya çağrıldı, Engizisyon tarafından yargılandı ve işkence tehdidi altında güneş-merkezlilik fikrinden vazgeçmeye zorlandı. Daha sonra da ömür boyu hapse mahkûm edildi. Bu ceza Galileo'nin 1642'deki ölümüne kadar, önce farklı arkadaşlarının evinde ve son olarak da Floransa'nın dışında kalan Bellosguardo'daki kendi evinde ev hapsinde geçirdiği bir ceza oldu.

Ev hapsi döneminde Galileo'nin misafir kabul etmesine izin verildi. Ziyaretçileri arasında John Milton da vardır ve bu ziyaretten Areopagitica adlı konuşmasında şöyle bahseder: 'Astronomide Fransiskan ve Anglikan otoritelerden farklı düşündüğü için Engizisyon tarafından hapsedilen yaşlı Galileo'yi buldum ve ziyaret ettim.' Massachusets eyaletinde, Harvard'da yeni kurulan kolej Galileo'ye misafir profesörlük teklifinde bulundu, fakat teklif kibarca geri çevrildi. Galileo görme yetisini kaybetmesine rağmen yazmaya devam etti ve ömrünü verdiği eserlerinin meyvelerini '*Discourses and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences*' [Söylevler ve İki Yeni Bilimin Matematiksel İspatları] adlı eserinde bir araya getirdi. Bu kitap 1638'de Leiden'de yayımladı ve onun eserleri arasında en etkilisi oldu.

Bruno ve diğer birçok Engizisyon mahkûmuna kıyasla Galileo'ye daha insani davranıldı, fakat mahkûm edilişinin kötü sonuçları tüm Avrupa'da hissedildi. İtalya'da bilimsel araştırmalar düşüşe geçti: 'Dalkavukluk ve boş şişinmeden başka bir şey yazılmadı yıllardır' diye yakınıyordu Milton. Protestan Hollanda'da bile Descartes'ın Galileo'nin talihsizliği yüzünden kendi bilimsel kozmolojisi görüşlerini yazması engellendi. Tüm bunlar için özür ise ancak 1992'de Papa II. John Paul Kilise'nin Galileo'ye haksızlık yapmış olduğunu resmen kabul ettiğinde, yani 350 yıl sonra geldi.

Bacon

Galileo'nin Aristoteles'e karşı antipatisini İngiliz çağdaşı Francis Bacon da paylaşıyordu, fakat kendisi bilimsel metodun pratiğinden çok teorisiyle ilgileniyordu. 1561'de Londra'da doğan Bacon, Cambridge Trinity Kolej'de eğitim aldı ve Gray's Inn'de hukuk okudu. 1584'te Parlemento'ya giren Bacon daha sonra Kraliçe Elizabeth'in gözdesi olan Essex Kontu'nun koruması altına girdi. 1598'te Kontun bir isyan planladığı anlaşıldığında, Bacon meselenin kovuşturmasına öncülük etti. I. James tahta çıktığında da başsavcı ünvanı aldı ve ona şövalyelik ünvanı da verildi. 1606 yılında ilk önemli felsefi eseri, bilimsel disiplinlerin sistematik bir sınıflandırması olan *The Advancement of Learning*'i [Bilimin İlerlemesi] yayımladı.

Bacon'un kariyerinin doruk noktası 1618'te Lord Verulam ünvanıyla atandığı Lordlar Kamarası Başkanlığı'dır. Bacon, bu alanındaki tüm bilgileri içerecek büyük bir eser olan *Instauratio Magna*'yı [*The Great Instauration*/*Büyük Yeni Düzen*] yazmayı planlıyordu. Fakat bunun sadece iki bölümünü tamamlayabildi: İlk bölüm *The Advancement of Learning*'in gözden geçirilmiş haliydi, ikinci bölümse bilimsel metodun ilkelerini koyduğu *Novum Organum* idi. 1621 yılında bir parlamento soruşturmada görevlilere rüşvet aldığını itiraf ederek itibarını yitirdi ve hemen hapse atıldı. Bu süreçte Bacon, bugün onu en çok hatırlamamıza vesile olan diğer bilimsel ve tarihsel eserlerini yazdı. 1626'da ise Highgate'te öldü. Hikâyeler onu, hayatını bir soğutucu deneyi uğruna feda eden bir bilim kurbanı olarak yansıtır. Ölüm sebebi olarak, soğuğun eti bozulmaktan koruyup korumayacağını görmek için yakaladığı bir tavuğun içini karla doldururken, havanın soğukluğu sebebiyle aniden soğuk algınlığına yakalandığı ve bu hastalıktan öldüğü söylenir.

Bacon *Advancement of Learning*'in ikinci bölümünde şöyle der: 'Öğrenmede İnsanın Anlamasıyla ilgili üç kısım vardır ve bunlar aynı zamanda öğrenmenin de merkezidir: 'Hafızanın Tarihi', 'Muhayyilenin Manzumesi' ve 'Aklın Felsefesi' (*AL*, 177). Sadece şiiri değil mensur kurguları da içeren Manzume (*Poesy*) Bacon tarafından özensizce kullanılır: Onun en çok sevdiği manzume türü Ezop'un fablları gibi ahlaki mesajlar içeren hikâyelerdir. Fakat tarih ve felsefe uzunca incelenir ve daha ileri alt bölümlendirmeler yapılır.

Tarih'in en önemli bölümleri Doğa Tarihi ve Sivil Tarihtir. 'Sivil Tarih' bugün aslında bizim tarih dediğimiz şeydir: Bacon'ın kendisi ona VII. Henry döneminin anlatısını eklemiştir. 'Doğa Tarihi' ise üç alt bölüme ayrılan geniş ölçekli bir disiplindir: Süreç içindeki doğanın tarihi, hatalı olan ya da çeşitlilik gösteren doğanın tarihi ve değiştirilen ya da biçimlendirilen doğanın tarihi. Buna daha sonra doğa bilimlerinin incelemesini, olağanüstü olayları ve teknoloji kılavuzunu dâhil edecektir. Bacon'un doğa tarihine kendi katkısı, Rüzgârların Tarihi ile Yaşam ve Ölümün Tarihi olmak üzere iki derlemeden oluşur. Ona göre, 'hatalı tarih' (*nature erring*), batıl inançlarla açıklanan şeylerin doğal sebeplerle ne derece açıklanabileceğini belirlemek için büyü hakkındaki uydurma hikâyeleri de ihtiva etmelidir. Fakat üçüncü alt bölüm olan 'mekânik tarih' doğa felsefesi için en temel ve en kullanışlı olanıdır, çünkü Bacon'a göre onun değeri pratik olarak uygulanmasında ve sağladığı faydadadır.

Bacon, yaptığı felsefe sınıflandırmasına 'tanrısal felsefe' ya da doğa teolojisini bir tarafa koyarak başlar: Bu, ateizmi reddetmede yeterli olsa da, din için bilgi vermede yetersiz kalır. Daha sonra da felsefeyi doğa felsefesi ve insan felsefesi olmak üzere ikiye ayırır. Doğa felsefesi spekülatif ya da işlemsel (*operative*) olabilir: Spekülatif olan hem fiziği hem de metafiziği içerirken, işlemsel olan mekâniği ve büyüyü içerir. Mekânik, fiziğin; büyü ise metafiziğin pratik alanda uygulanmasıdır.

Bu canlı ve tahrik edici felsefe anatomisi, göründüğü kadar düzenli değildir ve Bacon farklı disiplinlere verdiği birçok ismi kendine has bir şekilde kullanır. Onun 'doğal büyü' dediği şey simyadır ve 'doğal büyü' astrolojinin saf ve batıl kibrinden keskin bir şekilde ayrılmak zorundadır. Bacon'ın aklında ne olduğu çok net değildir: Örnek olarak verdiği şeylerden birisi denizci pusulasıdır. Bunun neden 'mekânik' yerine 'büyünün' meselesi olduğu sorulabilir.

Fiziğin fail ve maddi nedenle ilgilenirken, metafiziğin ereksel ve formel nedenle ilgilenmesi olduğunu okuduğumuzda cevabı da bulmuş oluruz. O zaman geminin hareket yönünü tayin eden pusula metafiziğin alanına girerken geminin hareket etmesini sağlayan yelken fizik alanına girmektedir. Bacon metafiziği alışılmışın dışında kullandığını dürüstçe kabul eder. Başkalarının metafizik dediği şeye o 'ilk felsefe' ya da 'öz felsefe' (*summary philosophy*) der: Özel disiplinleri de içine alan bütün evrensel prensipleri

ihtiva eden bir kap. (Örneğin 'Eşit miktarlar eşit olmayan miktarlara eklenirse sonuç eşit olmayan olur.' Bacon bunun matematik kadar hukuka da uygulanacak bir aksiyom olduğuna inanır.)

Fakat Aristotelesçi dört nedene göre yapılan fizik ve metafizik arasındaki bu ayrımın kendisi yanıltıcıdır. Bacon'un doğal büyü için tasarladığı şey teleolojiye gerçek bir alan bırakmaz: 'Gaî neden üzerine yapılan araştırmalar boşunadır; Tanrı'ya adanmış bir bakireye benzer ve hiçbir şey ortaya koymaz' der Bacon. Ayrıca o, 'formlar'dan bahsettiğinde, aslan formu ya da su formu gibi Aristoteles'in tözsel formlarını düşünmez, çünkü onların meydana çıkarılmak için çok değişken ve karmaşık olduğuna inanır. Onları incelemek yerine oluşumlarında yer alan çok daha basit formları incelemeliyiz, sözcükleri oluşturan harfleri incelediğimiz gibi. Metafiziğin işi tek tek harflere tekabül eden bu daha basit formları incelemektir:

> Metafiziğin konusu duyu, istemli eylem, bitkiler, renkler, ağırlık ve hafiflik, yoğunluk, incelik, sıcaklık ve soğukluk formlarını ve bir alfabe gibi çok olmayan ve tüm varlıkların (madde tarafından tutulan) özlerini meydana getiren tüm diğer doğa ve nitelikleridir. (*AL*, 196)

Bacon'ın temel formları, Galileo'nin dünya kitabının alfabesi olduğunu iddia ettiği matematiksel şekiller ve sembollere kıyasla daha belirsiz karakterlerdir. Fakat formlardan bahsederken büyük ihtimalle şeylerin dış görünüşü ve hareketlerinin altında yatan gizli maddi yapıyı düşünüyordu.

Doğa felsefesi için sanırım bu kadarı yeterli. Bacon konunun diğer büyük dalı olan İnsan felsefesinin iki bölümü olduğunu ve bunlardan birinin 'ayıran insan'ı (*man segregate*), diğerinin 'bütünleyen insan'ı (*man congregate*) konu aldığını söyler. İlk bölüm anatomi, fizyoloji ve psikolojiye tekabül ederken, ikinci bölüm bugün sosyal bilimler denilen şeyi kapsar. Bacon'ın sıraladığı detaylı alt bölümlendirmeler keyfî ve gelişigüzel görünmektedir. Beden bilimleri tıbbı, 'kozmetiği', 'atletiği' ve pratik şaka yapmayı içeren 'Zevk Sanatları'nı (*Arts Voluptuary*) kapsar. Ruhun doğasına dair araştırma teolojinin konusudur, fakat ruhun işleyişini inceleyen ayrı bir insan bilimi de mevcuttur. Bunlar iki sınıfa ayrılır: İşlevi muhakeme olan birinci grup anlama veya akla aitken, işlevi eylem ya da uygulama olan diğeri de istenç (*will*) ya da şehvete (*appetite*) aittir. Peki, insan yetilerine

dair Bacon'ın bu ilk sınıflandırmasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olan muhayyilenin (*imagination*) yeri nedir?

> Muhayyile hem yönetim hem de yargı alanlarında bir temsilci veya bir elçidir (*nuncius*). Akıl muhakemede bulunmadan evvel duyular Muhayyileye gönderilir ve Hüküm uygulanmadan evvel de akıl onu Muhayyileye iletir. Muhayyile daima İstemli Eylemden evvel gelir ve Muhayyile Bekçisinin değişen yüzlere sahip olduğunu bir kenara koyarsak, Akla dönük yüz Hakikatin izini taşırken Eyleme dönük yüz İyinin izini taşır." (*AL*, 217)

Fakat Bacon muhayyilenin sadece diğer yetilere hizmet eden bir hizmetçi olmadığında ısrarcıdır: O, akıl üzerinde hâkim olabilir ki, dinî inançta olan şey de budur.

Açıktır ki Bacon, zihni kapalı bir toplum gibi tasavvur eder: Farklı yetilerin, kuvvetler ayrılığına riayet eden bir anayasa içerisine yerleştirildiği bir toplum. Sosyal bilimlere geldiğimizde ise Bacon dostluk, iş ve devlet yönetimiyle ilgili kuruluşlara karşılık gelen bir diğer üçlü ayrım yapar. Siyaset felsefesi sivil felsefenin bir parçasıdır ve insan felsefesinin bu dalı insanların toplum içerisindeki yaşamdan sağladığı faydalarla ilgilenir.

Sınıflandırmasını nihayete erdiren Bacon, 'Onu aynen küçük bir entelektüel dünya küresi gibi meydana getirdim' (*AL*, 299) diyerek övünür. Hacimli eserlerinde karşımıza çıkan muhtelif bilimlerin hepsi aynı gelişmişlik seviyesine sahip değildir. Ona göre bazısı mükemmel bir seviyeye ulaşmış, bazısı eksik kalmış ve bazısı da neredeyse yok konumundadır. En eksik olanlardan birisi de mantıktır ve onun eksikliği diğer bilimleri de zayıflatmıştır. Sorun mantığın, bir bilimsel keşif teorisinden mahrum kalmış olmasıdır:

> Kocaman bir alanda küçücük hareket eden denizci pusulası iğnesinin nasıl kullanılacağı ilk önce keşfedilmeseydi Batı-Hint adaları asla bulunmayacaktı. Aynı şekilde, icat etme ve keşfetme sanatının kendisi gözardı edilseydi, bilimlerin daha ileri düzeyde keşfedilmemesi garip olmazdı. (*AL*, 219)

Bacon bu eksikliğin çaresine odaklanarak, bilim araştırmacılarına rehberlik edecek bir pusula hazırladı. *Novum Organum*'un konusunu buydu.

Bacon'ın, disiplini araştırmanın içine sokma projesi bir pozitif ve bir de negatif unsuru içeriyordu. Araştırmacının ilk –ve negatif– görevi gözlemlerine önyargı sokabilecek etmenlere karşı gözünü dört açmasıdır. Bacon bu etmenlerin dördünü sıralar ve onlara 'put' (*idols*) der, çünkü onlar bizi hakikat yolundan çıkarabilecek saplantılardır: Kabile putları, mağara putları, pazar putları ve tiyatro putları. Kabile putları insanları dış görünüşleriyle değerlendirmeye, popüler inançları kabul etmeye ve doğayı insan merkezli bir şekilde yorumlamaya meyilli olmak gibi tüm insan ırkında bulunan ayartıcı hastalıktır. Mağara putları objektifliğe mani olan bireysel huyların özellikleridir: Örneğin bazı insanlar aşırı tutucudur, bazıları ise yeniliklere fazla açıktır. Her bir kişinin 'doğanın ışığını bozan ve tahrif eden, kendisine ait belirli bir ini vardır.' Pazar putları (ya da belki 'mahkeme putları' –*idola fori* denebilir), kullandığımız dilin içerisine gizlenmiş kapanlardır ki, bunlar anlamsız, belirsiz ve tam tanımlanmamış kelimeleri içerir. Son olarak tiyatro putları ya Aristotelesinki gibi sofistike ya dönemin simyacılarınınkisi gibi empirik ya da felsefeyle teolojiyi karıştıran Neoplatonistlerinki gibidir ki, tüm bunlar sahne oyunlarından başka bir şey ifade etmez.

Araştırmacının pozitif görevi ise tikel durumların sistematik inceleme aracılığıyla bilimsel yasaların ortaya konması demek olan *tümevarımdır*. Eğer bu, yetersiz sayıda doğa örnekleminden acelece varılmış bir genelleme olmayacaksa, bizim dikkatlice şematize edilmiş bir yönteme ihtiyacımız vardır ve onun sayesinde tikel örneklerden aşamalı olarak artan genellemeleri nasıl düzenleyeceğimizi biliriz. Bacon bu sürece kılavuzluk edecek bir sürü detaylı kural ortaya koyar:

> Farz edelim ki, elimizde bir X fenomeni var ve onun doğru formunu ya da açıklamasını ortaya çıkarmak istiyoruz. Öncelikle mevcut olanların bir tablosunu çıkarmalıyız –yani X var olduğunda ortaya A, B, C, D... ögelerini sıralarız. Sonra X yokken ortaya çıkan E, F, G, H... ögelerini sıralayarak mevcut olmayanların bir tablosunu yaparız. Üçüncü olarak da derecelerin bir tablosunu yaparız, yani X yüksek seviyede var olduğu zaman yüksek seviyede var olan; X düşük seviyede varken de düşük seviyede var olan J, K, L, M... yi kaydederiz.

Bu sadece metodun hazırlık aşamasıdır. Tümevarımın asıl görevi, X formu olmaya aday olanlar elenmeye başlayınca ortaya çıkar. Bir adayın

başarılı olması için mevcutlar tablosundaki her durumda mevcut ve mevcut olmayanlar tablosundaki her durumda da yok olmalıdır. Bacon, metodunu ısı örneği üzerinden açıklar. Önce ısı var olduğu (güneş ışınları ve çakmaktaşı kıvılcımları gibi) ve var olmadığı (aydaki ve yıldızlardaki ışınlar gibi) zaman ortaya çıkan durumları listeleriz. Işık, mevcut olmayanlar tablosunda bulunduğu için ışığı ısının formu olarak eleriz. Daha ileri eleme hareketlerinden ve seviyeler tablosunun kullanılmasının ardından (mesela daha çok hareket eden hayvanların daha fazla ısınması gibi), Bacon ısının özel bir tür hareket (kontrol altında dışa doğru yayılan ve minik parçacıklara doğru yönelen hareket) olduğu sonucuna varır.

Bacon *Novum Organum*'da ortaya koyduğu talimatları bir türlü tamamlayamadı. Bunun yanında onun sisteminin bir 'tümevarım mantığı' olduğu da söylenemez. Fakat o, yasa yapma sürecinde negatif örneklerin pozitif örneklerden daha önemli olduğu tezini inşa etmiştir ki, bu önemli bir noktadır. Yirminci yüzyıl filozofları, doğa yasalarının tam olarak doğrulanamayacağını, fakat yanlışlanabileceğini ortaya koyan ilk kişi olarak onu görmede istekli olmuşlardır.

Bacon'ın, kesin ve tekrar eden gözlemlerin önemi konusundaki ısrarı doğa biliminin sadece büyük bir işbirliği ve gayretle ilerleyebileceği değerlendirmesiyle el ele gitti. *New Atlantis*'in yarım kalan ve Bacon'ın ölümünden sonra yayımlanan bir bölümünde, bir gemi mürettebatı, Güney Denizleri'nde Süleyman'ın Evi olarak bilinen olağanüstü bir kurumu barındıran bir ada keşfeder. Daha sonra burası Bacon'ın faydacı bilim idealini gerçekleştirecek bir araştırma kurumuna dönüşür, insanın doğa üzerindeki gücü insan ırkını daha ileriye taşınması amacıyla bilim adamlarının birlikte çalışacağı bir kurum. Projeler arasında telefon, deniz altı ve uçak yapma gibi planlar vardır. Kurumun başkanı, amaçlarını şu şekilde açıklar:

> Vakfımızın geleceği Son nokta, mümkün olan tüm her şeyi etkileyecek Sebeplerin ve şeylerin gizli hareketlerinin bilgisine ulaşmak ve İnsan İmparatorluğunun sınırlarını genişletmektir. (*B*, 480)

Süleyman'ın Evi, Ütopyacı bir fantezi idi; fakat *New Atlantis*'ten otuz beş yıl sonra, Bacon'ın sonraki nesil yurttaşları Londra Kraliyet Cemiyeti'ni kurduğunda, gerçek dünyada bir karşılık buldu.

2.

Descartes'tan Berkeley'e

Descartes

18. yüzyılın tersine 17. yüzyıl, dâhî filozofları çıkarması bakımından verimli bir yüzyıl oldu. Genellikle modern felsefenin babası olarak kabul edilen kişi Renê Descartes'tır. Descartes 1596 yılında, Shakespeare'in *Hamlet*'i yazdığı sıralarda Touraine'de, kendisinden sonra La-Haye-Descartes olarak adlandırılmış olan bir köyde dünyaya geldi. Hasta bir çocuk olan Descartes okuldaki sabah egzersizlerinden muaf tutuldu ve yatakta geçen bu süreç ona ömür boyu sürecek bir tefekkür alışkanlığı kazandırdı. 11 yaşından 19 yaşına kadar La Flêche Cizvit Kolejinde felsefe ve klasikler eğitimi aldı. Hayatı boyunca Katolik kalmasına rağmen yetişkinlik döneminin büyük bir kısmını Protestan Hollanda'da geçirdi.

1616'da Poiters'de hukuk diploması alan Descartes bir süreliğine çalışmalarına ara verdi. Avrupa'yı bölen din savaşlarında her iki tarafta da ismi geçer. Önce Orange'ın Protestan Prensinin ordusunda ücretsiz gönüllü hizmette bulundu, daha sonra ise İngiltere Kralı I. James'in damadı Paletine Elector Frederick ile savaşacak olan Bavaria'nın Katolik Dükü Maximillian'ın ordusunda hizmet verdi. Ordudan ayrıldıktan sonra herhangi bir işle uğraşmadı. Ortaçağ'ın büyük filozoflarının aksine ne dinî ne de akademik anlamda uzmanlığı bulunmuyordu. Herhangi bir üniversitede ders vermedi ve hayatını zengin bir soylu gibi sürdürdü. En önemli

eserini tahsil dünyasının Latincesiyle değil, sade bir Fransızcayla, kendi deyimiyle, 'bir kadının bile' anlayabileceği şekilde yazdı.

Orduda hizmet ettiği dönemde kendisinin felsefeye çağırıldığına dair bir inanç edindi. 1619'da bir kış gününü sobanın yanında kıvrılarak meditasyonla meşgul bir biçimde geçirirken aklına insanın öğrenmesiyle ilgili, kimsenin müdahalesi olmadan, tüm disiplinleri tek bir mükemmel disiplinin kolları haline getirecek bir reform girişiminde bulunma fikri geldi. Bunun bir çağrı olduğu inancı o gece gördüğü üç rüyayla güçlendi ki, o bunu kehanet olarak kabul ediyordu. Fakat felsefe çalışmalarında kalıcılıkla karar kılması birkaç yıl sürdü.

1620'ten 1625'e kadar Almanya ve Hollanda'yı gezdi ve 1625 ile 1627 arasında da kumara alıştığı ve bir aşk meselesi için düelloya girdiği Paris'te sosyeteye karıştı. Erken dönem yazılarından sağlam kalanları onun mekânik ve matematik problemlere ilgilendiğini ve müzik üzerine kısa bir inceleme yazdığını göstermektedir. 1627'de Paris'te halka açık önemli bir dersteki tartışmaya etkileyici bir şekilde müdahale etti ve oradaki bir kardinal ona kendisini felsefe reformuna vermesi tavsiyesinde bulundu.

Bir yıl sonra, 1649'daki ölümünden kısa süre öncesine kadar yaşadığı Hollanda'dan ayrıldı. O bu ülkeyi iklimi ve hoşgörü konusundaki şöhretinden dolayı seçmişti: Aradığı şey şehirdeki meşguliyetlerden ve sabahları rahatsız edilmekten uzak bir hayattı. Orada geçirdiği yirmi yıllık süre zarfında on üç farklı evde ikamet etti ve adresini, yakın çevresi dışında, herkesten gizledi. Etrafı Protestanlarla dolu olmasına rağmen dinini bir Katolik olarak yaşadı.

Descartes ilim dünyasıyla irtibatını mektup üzerinden sürdürdü. En çok mektuplaştığı arkadaşı bir uluslararası bilgi ağının merkezindeki isim olan Fransiskan rahip Peder Marin Mersenne idi. Mersenne, Descartes'ın ilim dünyasındaki ajanı gibiydi; eserlerinin basımı işiyle o uğraşır ve sürekli yeni yapılan bilimsel keşiflerden onu haberdar ederdi. Descartes'ın eserlerinin standart baskısının on cildinden beşi, düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir kaynak olan bu mektuplar oluşur

Descartes Hollanda'da rahat ve huzurlu bir şekilde yaşadı; insanlardan tamamen kopuk değildi ve 1635'de sadece 5 yıl yaşayan Francine adlı gayrı meşru bir kızı oldu. Descartes Paris'ten gelirken yanında Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'si de dâhil birkaç kitap getirdi. Kitap okuyarak

geçirdiği vaktin çok az olduğunu iddia ediyordu: Onun klasik dillere karşı pek bir hayranlık beslemiyordu ve yirmi yıl boyunca bir kez olsun skolastik bir metin açmamış olmakla övünüyordu. Bir keresinde yabancının biri kütüphanesini görmek istediğinde ikiye bölünmüş bir dana uyluğunu gösterdi. Bölme işlemi için kasaptan hayvan bedeni almanın yanında, kendi merceğini optik deneyi yapmak için yerleştirdi. Deneye, okumaktan daha çok güveniyordu, fakat ikisinden de çok kendi felsefi düşüncesine.

Hollanda'daki ilk yıllarında kaleme aldığı eseri temel olarak matematik ve fizikle ilgiliydi. Descartes analitik geometrinin temellerini ortaya koydu: Okula giden her çocuğun öğrendiği Kartezyen koordinat isimleri, onun soy isminin (Cartesius) Latince formundan gelmektedir. O, ışığın kırılması üzerine çalıştı ve sinüs kurallarını, yani gözün ve ışığın doğası üzerine dikkatlice yapılmış teorik ve deneysel işlemin sonuçlarını ortaya koydu. Ayrıca gökkuşağının asıl doğasını açığa çıkarmak üzere meteoroloji üzerine de eğildi.

1632 yılına kadar Descartes 'ışığın doğasını, onu salan güneşi ve sabit yıldızları; onu ileten felekleri; onu yansıtan gezegenleri, kuyrukluyıldızları ve dünyayı; renkli, yeryüzündeki saydam ya da ışıklı cisimleri; ve onu seyreden İnsanı' açıklayacak önemli bir cilt yayımlamayı planlıyordu. Kitabın öne sürdüğü sistem güneş-merkezli bir sistemdi. Yani dünya güneşin etrafında dönen bir gezegendi.

Bu eser *The World* [Dünya] olarak adlandırıldı ve Descartes Galileo'nin Kopernikçi sistemi desteklediği için mahkûm edildiğini öğrendiği sırada yayına hazırdı. Dinî otoriteyle ters düşmekten çekinen Descartes, kitabı masasın gözüne geri koydu. İçeriğinin büyük bir kısmı yirmi yıl sonra *Principles of Philosophy* [Felsefenin İlkeleri] adlı bir kitabın bünyesinde olsa da, bu eser Descartes hayattayken basılmadı.

Descartes kendi sistemini yayımlamak yerine 1637'de 'metodunun bazı numunelerini' açıklamaya karar verdi: Diyoptri, geometrisi ve meteoroloji. Onları 'aklın doğru kullanılması ve bilimlerde hakikatin araması üzerine bir söylem' ile takdim etti. Bu üç bilimsel inceleme günümüzde sadece bilim tarihi uzmanlarınca okunmaktadır, fakat *Discourse on Method*'un [Yöntem Üzerine Konuşmalar] tüm felsefe klasikleri arasında en popüleri olma gibi bir iddiası vardı. Descartes özellikle Platon'un *Republic*'i [Devlet] ve Kant'ın *Critiques of Pure Reason*'ı [Saf Aklın Eleştirisi] ile kıyaslanır,

fakat her ikisinden de çok daha öz ve daha okunabilir olması yönüyle daha öndedir.

Başka şeylerin yanında *Discourse on Method,* aşağıdaki alıntıların gösterdiği gibi, aynı zamanda nükteli ve kibar bir otobiyografidir:

> İyi algı dünyada en adilce dağıtılmış şeydir; herkes onun kendisine yeterince verildiğini düşünür, öyle ki tatmin olması en zor olan kişi bile genellikle zaten sahip olduğundan fazlasını arzulamaz...
>
> Yaşım bana kendimi kontrol altına almama müsaade etseydi, okumayı bırakır ve bilimlerde değil, kendimde ya da dünyanın büyük kitabında ne bulabileceksem onu aramaya karar verirdim...
>
> Dünyayı gezmeye dokuz yılımı verdim, hayatın tüm komedilerinde bir aktör değil, bir izleyici olmak için.
>
> Büyük ve kalabalık, aşırı çalışkan ve diğer insanlarınkinden çok kendi işleriyle ilgilenen bir milletin ortasında, en uğrak şehirlerin elverişli şartlarına sahipken, sanki en uzak çöllerdeymiş gibi yalnız ve münzevi bir hayat yaşadım. (AT, VI. 2, 9, 31; *CSMK* I.111, 115, 126)

Fakat *Discourse* Descartes'in otobiyografisinden çok daha fazlasıdır: O, Descartes'ın felsefi sisteminin ve bilimsel metodunun bir minyatürüdür. Descartes'ın karmaşık felsefi doktrinleri bu kadar şık sunarken sıradışı bir kabiliyeti, sunduğu şeyler ilk okumada tamamen anlaşılabilir görünürken en yetkin filozoflara üzerinde derinleşebileceği şeyler sunabilmesinde gizlidir. O, eserlerinin 'bir roman gibi' okunabilmesiyle övünür.

Discours'ta işlenen ve sonraki eserlerde detaylandırılan iki anahtar düşünce vardır. İlki, insanların düşünen tözler olması, ikincisi de maddenin hareketin uzamı olmasıdır. Sistemindeki her şey zihin ve madde düalizmi üzerinden açıklanacaktı. Bugün biz zihin ve maddeyi yaşadığımız evrenin hem iki büyük karşılıklı ayırıcı hem de iki büyük karşılıklı kapsayıcı ayrımları olarak düşünüyorsak, bunun sebebi Descartes'tır.

Descartes bu sonuçlara sistematik şüphe metodunu kullanarak vardı. Filozof yanlışa düşmemek için şüphe edilebilecek her şeyden şüphe ederek yola koyulmalıdır. Duyular bizi bazen aldatır, matematikçiler bazen hatalar yapar, biz uyanık mı yoksa uykuda mı olduğumuzdan asla emin olamayız. Buna göre:

> Şimdiye dek zihnime giren her şeye rüyaların vehimlerinden başka bir şey değilmiş gibi davranmaya karar verdim. Fakat her şeyin yanlış olduğunu düşünmeye çalışırken aniden benim, yani bunu düşünen kişinin, de bir şey olduğunu fark ettim. Ve 'düşünüyorum, öyleyse varım' hakikati o kadar sağlam ve o kadar güvenli idi ki, şüphecilerin en aşırı varsayımlarının bile onu çökertemediğini gözlemledim ve onu felsefenin ilk prensibi olduğunda tereddüt etmemem gerektiğine hükmettim. (AT VI. 32; CSMK I.127)

Bu, filozofun ikinci görevini, yani sistematik şüphenin şüpheciliğe yol açmasına engel olmayı yerine getiren meşhur *Cogito, ergo, sum*'dur. Descartes bundan sisteminin ilkelerini türetmeye devam eder. Eğer ben düşünmüyor olsaydım, var olduğuma inanmam için bir sebebim de olmazdı; dolayısıyla ben bütün görevi düşünmek olan bir tözüm, bir beden olmak benim özümle ilgili bir şey değildir. Aynısı diğer bütün insanlar için de geçerlidir. Böylece Descartes'ın ilk temel tezi kurulur.

Peki, *Cogito*'nun doğru olduğuna beni ikna edecek şey nedir? Ancak açıkça gördüğüm şey doğrudur. Ne zaman bir şeyi açık ve seçik bir şekilde kavrarsam, o zaman onun hakikatinden emin olurum. Maddi nesnelere geldiğimizde ise onların açık ve seçik bir şekilde algıladığımız özelliklerinin biçim, büyüklük ve hareket olduğunu görürüz. Böylece Descartes ikinci tezini de elde eder, yani maddenin harekette uzam olduğunu.

Fakat açık ve seçik bir şekilde gördüğüm her şeyin doğruluğunu garanti eden nedir? Düşünen şey olarak kendi varlığımı borçlu olduğum Tanrı'nın gerçek doğasından başkası değil. Yani Tanrı'nın varlığının doğrulanması Descartes'ın sisteminin vazgeçilmez bir parçasıdır. O, bir Tanrı'nın var olduğuna dair iki kanıt sunar. İlki, ben kendi içimde mükemmel bir varlık düşüncesine sahibim ve bendeki bu düşünceye, kendisi mükemmel bir varlık olan bir şeyden başkası neden olamaz. İkincisi ise, bir varlık mükemmel olmak için kendi içinde bütün mükemmelliklere sahip olmalıdır; var oluş bir mükemmelliktir; dolayısıyla mükemmel bir varlık var olmalıdır.[1]

Bacon gibi Descartes da bilgiyi bir ağaca benzetir, fakat ona göre bu ağacın kökü metafizik, gövdesi fizik ve meyve dolu dalları ise fayda sağlayan ve ahlak bilimleridir. Onun *Discourse*'tan sonraki eserleri, sunulan bu

---

1 Descartes'ın doğa teolojisi detaylı bir şekilde 10. Bölümde ele alındı.

düzeni takip eder. Descartes 1641'de metafiziksel *Meditations*'ı, 1644'de *The World*'ün fizik sisteminin kısaltılmış bir versiyonu olan *The Principles of Philosophy*'i ve 1649'da ise geniş bir ahlak incelemesi olan *Treatise on the Passions*'ı [Tutkular Üzerine İnceleme] yazdı.

Meditations, Discourse on Method'da üstünkörü tarif edilen sistemin bütün bir şekilde ifade eder. Metin, yayımlanmadan evvel yorumda bulunmaları amacıyla bazı alim ve düşünürlere gönderildi. Altı tür itiraz geldi. Bu itirazlar Descartes'ın yanıtlarıyla birlikte 1641'deki ilk baskıya eklenen uzunca bir ek kısımla basıldı ve tarihte emsallerince değerlendirilen ilk eser oldu. İtirazda bulunan kişiler, çeşitlilik içeren seçkin bir gruptu: Aralarında Mersenne'in dışında Hollanda'da skolastik bir komşu olan Parisli Augustinci bir teolog Antoine Arnauld, atomcu filozof Pierre Gassendi ve İngiliz materyalist ve nominalist Thomas Hobbes vardı.

Meditations'ın eleştirileri eser yayımlandıktan sonra da gelmeye devam etti ve eleştirel tepki sadece yazılı olanlardan ibaret olmadı. Utrech Üniversitesi rektörü Gisbert Voetius, Descartes'ı ateizmin propagandacısı olarak dava ederken, Leiden Üniversitesi de Pelagiusçu sapkınlığa düşmekle itham etti. Descartes kendi ortadoksisini savunmak üzere bugüne sağlam olarak gelen iki risale yazdı. Fakat onu tutuklanmaktan ve kitabının yakılmasından gerçek anlamda kurtaran şey nüfuz sahibi dostlarının müdahalesiydi.

Onu en çok destekleyen dostlarından biri, daha önce kendisine karşı askerlik hizmetinde bulunduğu Elector Frederick'in kızı Prenses Elizabeth idi. Descartes 1643'ten ölümüne dek onunla irtibatını sürdürdü ve onun şiddetli eleştirilerini, bazen başarısız olsa da, cevapladı. Descartes ona tıp ve ahlakla ilgili birçok tavsiyede bulundu ve amcası I. Kral Charles'ın idamında onu teselli etti. *The Principles of Philosophy*'i ithaf ettiği kişi oydu. Kitabın ilk bölümü, *Meditations*'ın metafiziğini özetler ve geri kalan üç bölüm hareketin yasalarını ortaya koyan ve ağırlık, sıcaklık ve ışığın doğasını açıklayan fizik bilimleriyle ilgilidir. Güneş sistemi için ayrılan kısım üstü kapalı şekilde güneş-merkezcidir ve ihtiyatlı bir şekilde de evrimcidir. Descartes dünyanın aslında nasıl yaratıldığı değil, eğer Tanrı onu başka türlü yaratmak isteseydi nasıl yaratırdı sorusunu açıklamaktadır.

Descartes'ın Prenses Elizabeth ile olan irtibatı, onu cisim ve ruh arasındaki ilişkiyi ifade etmeye ve antik Stoacılık'ınkine benzer bir ahlak sistemi

kurmaya yöneltti. Bu düşüncelerini de *The Passions of the Soul* [Ruhun Tutkuları] isimli metninde daha ileri taşıdı. Fakat bu inceleme Elizabeth'e değil, felsefeyle ilgilenen bir diğer kraliyet hanımefendisi İsveç Kraliçesi Christina'ya ithaf edildi. Kraliçe öyle etkilendi ki, bir amirali savaş gemisiyle Descartes'ı getirmesi için Hollanda'ya yolladı ve ona hükümdarlık filozofu olmayı teklif etti. Descartes yalnızlığından ödün vermeye isteksizdi ve bu atamanın sonucu bunu gösteriyordu. Kendini yalnız ve yersiz-yutsuz hissediyordu: Yaptığı iş bale oyunu yazmak ve sabah saat 5'te kraliçeye felsefe çalıştırmak için kalkmaya zorlanmaktı.

Descartes kendi yeteneklerine ve hatta bundan çok keşfettiği metoda güveniyordu. Hayatından birkaç yıl daha vererek ve yeterli miktarda araştırma fonu sağlanarak fizyolojinin tüm önemli problemlerini çözebileceğini ve bütün hastalıkların tedavisini öğrenebileceğini düşünüyordu. Bu noktada İsveç'in şiddetli kışının kurbanı oldu. Hasta bir arkadaşını iyileştirirken zatürre kaptı ve 1650 yılının Şubat ayında öldü. Kendisi için bir mezar taşı yazısı olarak seçtiği söz ironik bir şekilde onu anlatır:

> Ölüm zarar veremez kimseye
> Tüm dünyanın çok iyi bildiği
> Fakat kendini bilmeyi öğrenemeyen müstesna

Descartes sıradışı bir insan ve çok yönlü bir deha idi. Fakat fizyoloji, fizik ve astronomi konusundaki düşünceleri bir asır içerisinde aşıldı: Onların geçerliliği, yerini almayı planladığı Aristotelesçi sistemden çok daha kısa sürdü. Fakat onun cebir ve matematikteki eseri matematiğin kalıcı mirası arasına girdi ve felsefi düşünceleri de günümüze dek, olumlu veya olumsuz anlamda, etkisini müthiş derecede devam ettirmiştir. Hiç kimse onun tüm zamanların en büyük filozofları arasında olma iddiasını sorgulayamaz.

Öte yandan, bizim onu tamamen kendi değerlendirmesine göre ele almamız doğru olmaz. *Discourse*'ta bir kişi tarafından oluşturulan sistemlerin toplulukların oluşturduğuna tercih edilmesi gerektiğinde ısrar eder:

> Kural olarak birkaç kısımdan oluşan ve muhtelif sanatçıların elinden çıkan eserlerde, bir kişinin tek başına çalıştığı eserlerde olduğu kadar büyük bir yetkinlik bulunmaz. Onun için yapımı tek bir

> mimar tarafından üstlenilen ve tamamlanan yapıların birkaç elin farklı amaçlarla inşa ettiği eski duvarlardan oluşturmaya çalıştığı yapılardan genellikle daha güzel ve daha iyi düzenlenmiş olduğunu görürüz. Yine, kökeni küçük köyler olan ve süreç içerisinde şehirlere dönen bu antik şehirlerin tasarımı, açık bir plan üzerinde bir tasarımcının kendi beğenisine göre hazırladığı normal modeldeki şehirlerinkine kıyasla, kural olarak daha kötüdür. (*AT* VI.11; *CSMK* I.116)

Bu sadece gotik mimari yerine klasik mimari için duyulan bir zevkin ifadesi değildir. Descartes devam eder: Yasalar dahi bir tek yasa koyucu tarafından, tek bir tüzükte düzenlenirse daha iyidir. Descartes gerçek bir felsefe sisteminin de tek bir zekânın yaratımı olduğunu düşünür ve kendisinin de bu sistemin eşsiz yaratıcısı olarak nitelenmesi gerektiğine inanır.

Descartes'ın yeni, bireysel bir felsefe tarzı başlattığı doğrudur. Ortaçağ filozofları kendilerini ilkesel olarak mevcut bir bilgi yapısını aktarmakla uğraşan kişiler olarak görmüşlerdi. Onlar bu aktarım sürecinde yenilikler sunabilirlerdi, fakat bunlar gelenek tarafından belirlenmiş sınırlar içerisinde olmalıydı. Rönesans filozofları ise kendilerini antik zamanların bilgeliğini yeniden keşfeden ve yeniden duyuran kişiler olarak görüyorlardı. Kendisini antik çağlardan beri tam bir yenilikçi olarak sunan ilk filozof ise Descartes idi: O, insanın ve onun evreni hakkındaki hakikati ilk kez gösterme ayrıcalığına sahip olan kişiydi. Descartes'ın yürüdüğü yolu diğerleri izledi: Locke, Hume ve Kant. Hepsi de kendi felsefesini ilk kez önemli bilimsel ilkeler üzerine kurulmuş yeni yaratımlar olarak sundu. 'Eserimi oku ve benden öncekileri unut' sözü 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin ve yazarlarının değişmez vurgusuydu.

Bir öğrenci Aquinas, Scotus ve Ockham gibi ortaçağ filozoflarında süregelen yeniliğin derecesini görmek istiyorsa metinleri dikkatlice okumalıdır: Yeni şarap daima eski şişeye oldukça dikkatli bir şekilde boşaltılır. Descartes ve takipçilerinde ise bu zorluk tam tersidir: Özgün görüş olarak sunulanların, aslında önceki yazarlarca ifade edilmiş olduğunun anlaşılması için metnin dışına bakmak zorunludur. Descartes'ın skolastik seleflerine hiçbir şey borçlu olmadığı şeklindeki tekrarlanan ifadesinin samimiyetinden şüphe etmeye gerek yok. O, intihal yapan biri değildi, fakat içinde

büyüdüğü entelektüel atmosferden de ne kadar faydalandığı konusunda hiç minnettarlık duymadı.

Descartes her şeyden şüphe etmeye çalışırken sorgulamadığı şey, yalnız başına yaptığı meditasyonlarda kullandığı kelimelerin anlamıydı. Eğer bunu yapmış olsaydı, kendi kendimize konuşurken kullandığımız kelimelerin anlamlarını bile dilimizin yuvası olan toplumdan aldığını fark etmek zorunda kalır, dolayısıyla felsefesini kendine ait özel düşüncelerinden geliştirmesi, açıkçası pek mümkün olmazdı. Aynı şekilde Descartes, fıtrî/tabiî ışık (*natural light*) –sisteminin temel yapıtaşlarını oluşturan açık ve belirgin algılar– tarafından ona öğretilen önermelerin doğruluğunu sorgulamanın mümkün olmadığını düşünüyordu. Fakat sonraki bölümlerde detaylı olarak göreceğimiz üzere, doğal ışık tarafından ruhlarımıza bir şey öğretildiğini sıkça söylerken, aslında La Fléche'deki Cizvitlerden öğrendiği bir doktrini söylüyordu.

Şüphe yok ki, Descartes yaşadığı günden bugüne muazzam bir etki göstermiştir. Fakat onun modern felsefeyle ilişkisi, ne baba ile oğul arasındaki ilişkiye, ne mimar ile saray arasındaki ilişkiye, ne de planlamacı ile şehir arasındaki ilişkiye benzer. Onun felsefe tarihindeki konumu daha ziyade kum saatinin kemeri gibidir: Böyle bir camda üst haznedeki kum alt hazneye, ancak ikisi arasındaki dar geçit üzerinden geçebilir. Aynı şekilde, kökeni ortaçağlarda olan düşünceler de modern dünyaya dar bir süzgeçten geçmiştir; yani Descartes'ın sıkıştırılmış mermi çekirdeği dehâsından.

Hobbes

1641'de Descartes'ın *Meditations*'ını yorumlamaya davet edilenler arasındaki en seçkin kişi, dönemin en önde gelen İngiliz filozofu Thomas Hobbes idi. O sırada 53 yaşında olan Hobbes İspanyol Armada yılı olan 1558'de doğdu. Hobbes eğitimini Oxford'da aldı ve Cavendish ailesine özel öğretmen olarak, Bacon'a da kâtip olarak hizmet etti. 1629 yılında Thucydides'in *History of the Peloponnesian War*'ını [Peloponez Savaşı Tarihi] İngilizce'ye çevirerek yayımladı. 1630'da Paris'e bir ziyaretinde Descartes'in Fransiskan arkadaşı ve 'felsefenin önde gelen tüm dallarının bir savunucusu' olarak tasvir ettiği Marin Mersenne ile tanışmıştı. 1640'da İngilizce kaleme aldığı *Elements of Law, Natural and Political* [Hukukun

Doğal ve Siyasi Unsurları] adlı insan doğası ve toplum felsefesinin esas ilkelerini içeren bir inceleme yazmıştı. Aynı yıl Uzun Parlamentonun faaliyetlerinin habercisi olduğu İç Savaşı sezerek Paris'e kaçtı. Orada on yıldan fazla kaldı ve tahtın sürgün edilen vârisi ve daha sonra tahta geçecek olan Kral II. Charles'ın bir dönem özel öğretmenliğini yaptı. 1642'de *Elements of Law*'daki bazı düşüncelerini, ona Fransa'daki itibarını veren Latince bir eserde, *De Cive*'de [Yurttaşlar Üzerine], takdim etti.

Hobbes'un Descartes yorumları *Meditations*'ı çok iyi anlamadığını gösterir ve bu iki düşünür geleneksek olarak birbirine iki zıt kutup olarak görülür. Bununla beraber, yakınlaştıkları noktalar vardır. Örneğin ikisi de matematiğe karşı aşırı tutkuludur. Hobbes'un en önemli biyografi yazarı dedikoducu John Aubrey onun geometriyle ilk karşılaşmasını şöyle anlatır:

> O [Hobbes], geometriyle kırk yaşında ilgilenmeye başladı ki, o da bir anda oldu. Bir asilzadenin kütüphanesinde Öklid'in Elementlerini açtı ve açtığı sayfada birinci Kitabın 47. Elementi vardı. Hobbes önermeyi okudu. 'G__ ile!' dedi o, 'bu mümkün değil!' Sonra, önermeyi tekrar okumasına neden ispatları okudu. Bunun gibi (*Et sic deinceps*), bu gerçek hakkındaki ispatlar onu ikna etti. Bu da onu geometriye âşık etti. (Aubrey 1975: 158)

Fakat Hobbes Descartes'ın, 'dişe dokunmaz' olduğunu düşündüğü analitik geometrisinin önemini kavrayamadı. Dahası, onun felsefesinin, özellikle de fiziğinin ya da doğa felsefesinin, daha zayıf olduğunu düşünüyordu. 'Bay Hobbes' der Aubrey 'hep derdi ki, Des Cartes Geometriyle öyle meşgul olmuş ki, dünyanın en iyi Geometricisi olmuş fakat aklı bir türlü Felsefeye basmamış.' Burada bir ironi var. Hobbes hayatının sonraki bir döneminde geometriye ciddi bir şekilde yöneldiğinde, dairenin karesini almak gibi gereksiz bir konuda Oxford'un matematik profesörleriyle tartışarak yıllarını heba etti.

Descartes ve Hobbes'un ortak olduğu birçok nokta bulunur. Her ikisinin de Aristoteles'e ve üniversitelerin Aristotelesçi yapısına karşı küçümseyici bir bakışı vardır. İkisi de hayatlarının önemli dönemlerini sürgünde geçiren yalnız düşünürlerdir –bir dönem için Stuart mahkemelerince sürgün edildiler. İkisinin de sade bir kütüphanesi vardı ve kitaptan öğrenmeyi küçümserlerdi. Okumaya bel bağlayan kişi, der Hobbes, 'tıpkı bacadan

içeri giren ve kendisini bir odada hapsolmuş bulan, içeriye nasıl girdiğini düşünemediği için de bir pencerenin sahte ışığı önünde çırpınan bir kuş gibidir.' (*L*, 24) Descartes gibi Hobbes da anadilde yazma konusunda bir ustadır ve herkese hitap eden şeyler yazdığı gibi, sadece eğitimli kişilere hitap eden şeyler de yazmıştır.

Bu iki kişinin uzlaştığı en önemli nokta maddi dünyanın sadece hareket açısından açıklanması gerektiğine ikna olmalarıydı. 'Evrensel şeylerin sebepleri (en azından herhangi bir sebebi olan şeylerin) ya kendilerinden açıktır ya da (çoğunlukla dendiği üzere) doğaya bilinir. Dolayısıyla bunlar için hiçbir metoda gerek yoktur, çünkü hepsinin tek bir evrensel sebebi vardır, o da harekettir.' der Hobbes. (*De Corpora* VI.5) Descartes gibi Hobbes da renk, ses ve sıcaklık gibi ikincil niteliklerin objektif gerçekliğe sahip olmadıklarına, aslında hepsinin gerçek arazlar olduğuna inanıyordu. 'Bu arazlar ya da nitelikler her neyse, duyularımız bize onların dünyada var olduklarını düşündürür, fakat onlar aslında yoktur, görünüş ve görüntüden ibarettirler. Bizden bağımsız olarak gerçek olan şeyler, bu görünüşlerin sebepleri olan hareketlerdir.' (*Elements of Law* I.10) Descartes gibi Hobbes da optik biliminin, duyumların asıl doğasını anlamada bir anahtar olduğunu kabul eder.

Öte yandan Hobbes Descartes'ın felsefesinin bir yarısına, yani madde felsefesine yakın dururken, diğer yarısı olan ruh felsefesine şiddetle karşıdır. Yani o, Descartes'ın anladığı şekliyle ruhun varlığını reddeder. Hobbes'a göre, maddi olmayan, yani yer kaplamayan ve hareket etmeyen töz diye bir şey yoktur. İnsani, meleksel veya kutsal olarak cisimsiz ruhlar yoktur. 'Cisimsiz töz' ifadesi ona göre 'yuvarlak dörtgen' kadar saçma bir ifadedir. Tarihçiler Hobbes'un materyalizminin Tanrı'nın varlığının inkârı ya da Tanrı'nın sonsuz ve görünmez bir cisim olduğu görüşünü içerip içermediği konusunda ihtilaf içindedir. Onun ateist olması pek ihtimal dâhilinde değil, fakat şurası kesin ki o, insanda madde ve ruh düalizminini reddetmiştir.

Hobbes'un materyalizmi, paylaştıkları birçok tutum ve önyargı dışında, onun Descartes'ın büyük bir muhalifi olduğuna dair şöhretini doğrular. Fakat materyalizm ve düalizm arasındaki metafiziksel karşıtlığın yanında, bu iki filozof felsefe tarihçilerince epistemolojinin iki muhalif ekolünün kurucuları olarak kabul edilir: İngiliz amprisizmi ve kıta rasyonalizmi.

Dördüncü bölümde bu iki ekol arasındaki farkın göründüğü kadar büyük olmadığını iddia ediyorum.

Hobbes Descartes'tan yaklaşık otuz yıl daha uzun yaşadı, fakat 1650'de Descartes'ın ölümünden sonra Paris'te fazla durmadı. Paris'te Protestanlıktan rahatsızlık duymuştu. Şöyle ki o, Mersenne'in, Katolik olması yönündeki ısrarlarına direnmişti ve yaşamını tehdit eden bir hastalıktan muzdarip olunca Anglikan ritüeline göre ayin yapılmasında ısrarcı olmuştu. Paris'teki son yılında onu ölümsüzleştirecek olan eserini, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*'i [Leviathan: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi, Kudreti] yazdı.

Hobbes bir doğa durumunda uluslar-topluluğu (*commonwealth*) dışındaki her yerde, herkesin herkese karşı olduğu bir savaşın kaçınılmaz olacağı öncülünden hareketle, rasyonel öz-çıkar (*self-interest*) ilkelerinin, diğer kişilerin de aynı oranda fedakârlığı karşılığında, insanları bazı dizginlenmemiş özgürlüklerden vazgeçmeye sevk edeceğini iddia eder. Bu ilkeler onların, meşru müdafaa hariç diğer haklarını, cezalandırma üzerinden kanunu icra eden merkezî bir iktidara devretmelerine neden olur. Herkesin herkesle yaptığı bir ahit (*covenant*), kendisi bu ahitin bir tarafı olmayan, dolaysıyla da onu ihlal edemeyecek olan üstün otoriteyi kurar. Böyle bir otorite hukukun ve mülkiyet hakkının kaynağıdır ve sadece devleti meydana getiren orijinal sözleşmeyi değil, aynı zamanda halkın birbiriyle yaptığı sözleşmeyi uygulamak da onun hakkıdır.

Leviathan 1651'de Lonra'da yayımlandı. Mutlak egemen lehine olan dokunaklı sunumunun dışında, eser Kanal'ın karşı tarafından geçince II. Charles'ın muhiti tarafından pekiyi karşılanmadı. Kraliyet sarayından sürgün edilen ve en yakın Katolik arkadaşlarının ölümüyle ortada kalan Hobbes, I. Charles'ın idamından beri bir Koruyucu yönetimindeki bir devlet olan İngiltere'ye dönmeye karar verdi.

Hobbes Koruyucunun hamiliği altında geçirdiği dönemde Londra'da sakin bir hayat sürdü ve siyaset felsefesiyle ilgili hiçbir şey yazmadı. *De Corpore* (Cisim Üzerine) adlı fizik felsefesi eserini 1655'de Latincede ve 1656'da İngilizcede yayımladı. Milton'un *Paradise Lost*'unda şeytanların kullandığı şeyler –Tanrı'nın takdiri (*providence*), Tanrı'nın olacakları önceden bilmesi (*foreknowledge*), irade (*will*) ve kader (*fate*)/değiştirilemez kader (*fixed fate*), özgür irade (*free will*) ve kesin önbilgi (*foreknowledge absolute*)– konusunda Piskopos Derry'li Bramhall ile münakaşaya girdi.

Tartışma 'başıboş dolaşa dolaşa kaybolmaktan bıkmayan' şeytanların durumu gibi gibi sonuçsuz kaldı. Hobbes 1658'de Latince bir eser olan *De Homine*'yi [İnsan Üzerine] yayımladı. Eser daha önce yayımlanan *De Cive*'de olduğu gibi, *Elements of Law*'deki bazı düşünceleri uluslararası bir okuma için takdim edildi.

Hobbes 1660 yılında II. Charles tahta yeniden oturduğunda, yardım olması için eski görevine tekrar getirildi. Saray mensuplarınca çokça alay edilse de, maaş bağlanarak ödüllendirildi ve kraliyet sarayında dostça muamele gördü. Kral'ın onu görünce 'İşte, köpeklerin saldıracağı ayı geliyor' dediği ve onun da zekice ve nükteli bir yanıt verdiği rivayet edilir. Buna rağmen *Leviathan* bir şüphe nesnesi olarak kalmıştır. Aubrey'e göre 'Kral tahta geçtikten kısa bir süre sonra Parlamento'da bazı piskoposlar bu yaşlı iyi asilzadenin sapkın olarak yakılması için girişimde bulunduklarına dair bir rapor vardı.'

Hobbes 1660'dan ölümüne dek çoğunlukla Devonshire Kontu'nun Londra'daki evinde ve Chatsworth ve Hardwick'deki evlerinde yaşadı. Felsefe üzerine daha fazla yazmadı, fakat *İlyada* ve *Odesa*'yı tercüme etti. Kralın isteği üzerine de *Behemoth* adlı bir Sivil Savaş tarihi yazdı, fakat onu yayımlamadı. Aralık 1679'da 91 yaşında Hardwick Hall'da Parkinson hastalığına rağmen enerji dolu bir halde öldü. O yaştaki dinçliğini üç şeye bağlar: 75 yaşına kadar düzenli tenis, 60 yaşından beri şaraptan uzak durması ve şarkı söyleyerek yaptığı düzenli ses egzersizleri. 'Gece' der Aubrey 'kapıları kilitleyip yatağa uzanır ve kimsenin onu duymadığından emin olunca sağlığı için (güzel sesli olduğu için değil) sesli şekilde şarkı söylerdi. Çünkü bunun, akciğerlerine iyi geldiğine ve ömrünü uzamasına çok yardımcı olduğuna inanıyordu.'

Hobbes'un felsefe tarihindeki şöhreti, diğerleri bir yana, siyaset felsefesine yaptığı katkılara dayanır. Fakat kendisi felsefedekilere büyük önem atfeder. Onun gözlemine göre matbaanın icadı yazının icadından daha önemli bir şey değildi; bizi hayvanlıktan ayıran ve bilim yapabilecek hale getiren dilin yanında ise hiçbir önemi yoktu. Kelimeler olmasaydı 'insanlar aslan, ayı ve kurtlarda olmayan devlet, toplum, ahit ve huzura sahip olamazdı.' (*L*, 20)[2]

---

2 Bu ve sonraki *Leviathan* alıntılarında Semih Lin çevirisinden faydalanılmıştır: Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lin (İstanbul: Yapı Kredi Yayımları, 2016) (*çev.*)

Konuşmanın amacı, düşünce dizisini sözcük dizisine aktarmaktır. Onun dört farklı kullanımı vardır:

> İlki, düşünme yoluyla şimdiki veya geçmişteki bir şeyin bulduğumuz nedenini ve şimdiki veya geçmişteki şeylerin bulduğumuz ürünlerini veya sonuçlarını kaydetmektir; yani özetle bilim yapmaktır. İkincisi, elde ettiğimiz bilgileri başkalarına sunmak, yani birbirimize tavsiyelerde bulunmak ve öğretmektir. Üçüncüsü, yardımlaşabilelim diye başkalarına isteklerimizi ve amaçlarımızı bildirmektir. Dördüncüsü zevk veya süs için sözcüklerle masumca oynayarak kendimizi veya başkalarını sevindirmek ve memnun etmekir. (*L*, 21)

Sözcüklerin kullanımıyla ilgili olarak dört tür de kötüye kullanım vardır ve bu kötüye kullanımlardan sakınmak çok zordur. 'Sözcükler bilge insanın aracıdır ve sadece onlarla düşünebilir; fakat aptallar içinse harcanan paradır.' (*L*, 21)

Hobbes kusursuz bir nominalisttir: Bütün sözcükler isimlerdir ve isimler de sadece bireylere işaret eder. İsimler kişisel olabilir, 'Peter' gibi, veya genel olabilir, 'at'gibi; ayrıca soyut olabilir, 'hayat' ya da 'uzunluk' gibi. Hatta onlar tasvir bile edilebilirler (Hobbes bunlara 'circumlocutions' der), 'İlyada'yı yazan kişi' gibi. Fakat bir isim hangi biçimi alırsa alsın, o asla bir ya da daha çok bireyden başka bir şeyi belirtmez. 'İnsan' ve 'ağaç' gibi evrensel isimler dünyadaki herhangi evrensel bir şeyi ya da zihindeki evrensel bir fikri değil, birçok bireyi belirtir: 'Dünyada isimlerden başka hiçbir şey evrensel değildir, çünkü isimlendirilen nesnelerin her biri münferit ve tektir.'

Hobbes'a göre isimler cümle kurmak için bir araya getirilir. Eğer biz 'Sokrates adildir' dersek 'adil' kelimesinin insan Sokrates'le semantik ilişkisi, aynen 'Sokrates' kelimesinin ilişkisi gibidir: İkisi de isimdir ve cümledeki yüklem terimi özneyle aynı şeye işaret eder. Cümleler, eğer içerdikleri bu iki isim aynı şeyin ismiyse doğrudur. 'Bir insan canlı bir varlıktır' cümlesi doğrudur, çünkü 'canlı varlık' 'insan' tarafından işaret dilen her şeyin ismidir. 'Tüm insanlar adildir' cümlesi yanlıştır, çünkü 'adil' bütün insanların ismi değildir; insanlığın büyük kısmı 'adil değil' ismini hak eder (*L*, 23; *G*, 38).

Bu iki-isim teorisi, Ortaçağda olduğu ve 19. yüzyılda Gottlob Frege'nin yaptığı gibi, ciddi mantık eleştirilerinden kurtulamayan semantiğin saf bir

parçasıydı. Teorinin Hobbes tarafından ortaya konan versiyonu önde gelen ortaçağ savunucusu William Ockhamkine[3] kıyasla çok daha basit kalır. Fakat o, kendilerini Ockham ve Hobbes'un geleneğinin vârisi olarak gören İngiliz ampirisistler arasında etkisini sürdürmüştür.

Cambridge'li Platoncular

16. yüzyılın ortasında altı kişiden oluşan bir İngiliz filozoflar grubu Hobbes ve Descartes'a karşıt bir konumda duruyorlardı. En önemlisi Ralph Cudworth (1617-1688) olan beşi Cambridge Emmanuel College'dan, altıncı kişi Henry More (1614-1687) da Cudworth'un otuz yıldır hocalık yaptığı Cambridge Christ College'dan mezun olmuştu. Gruptakilerin hepsi de Platon, Plotinus ve onların erken dönem Kilise Pederleri arasındaki takipçilerine karşı bir hayranlık besliyorlardı. Onun için grup çoğunlukla 'Cambridge'li Platoncular' olarak adlandırılır.

Cambridge'e olan mensubiyetlerine rağmen, grup üyeleri Sivil Savaş sürecinde kasaba ve üniversitede baskın olan Püritanizme karşı düşmanca bir tavır sergilediler. Onlar Kalvinist kader doktrinlerini reddedip, insanın özgür olduğunu kabul ederek dinî hoşgörünün faziletlerini öğütlediler. Fakat gösterdikleri hoşgörü ateistleri için geçerli değildi ve düşmanlıklarının merkezinde Hobbes bulunuyordu, zira onun, materyalizmi ateizmden farklı görmediğini düşünüyorlardı. I. Charles'in hükümdarlığı döneminde, Püritanların Anglikan hiyerarşisine karşı duyduğu düşmanlığı, hükümdarın tahtan indirilmesi ve idam edilmesi izledi. Cambridge'li Platonculara göre 'Piskopos Yok, Kral Yok' siyasi sloganının felsefedeki karşılığı şuydu: 'Ruh Yok, Tanrı Yok.' Kimse aynı anda hem materyalist hem de ateist olamazdı.

Bu noktaya kadar Cambridge'li Platoncular zihin-madde ayrımına vurgu yaparak Hobbes'a karşı Descartes'ın tarafında yer aldılar. More *Antidote Against Atheism* [Ateizme Karşı Panzehir] ve *Immortality of the Soul*'de [Ruhun Ölümsüzlüğü]; Cudworth'da *The True Intellectual System of the Universe*'de [Evrenin Doğru Aklî Sistemi] ruhun ölümsüz ve Tanrı'nın varlığının ruhsal olduğunu ispatlamaya çalıştı. More'a göre 'bir insan duyular ve akılla ve de dünyevi maddeyi insan şekline sokacak bir güçle donatılmış

3 Bkz. Cilt II.

olarak yaratılan bir ruhtur.'[4] Descartes gibi Cudworth'da Tanrı'nın varlığının, içimizdeki Tanrı düşüncesiyle ispatlanabileceğini iddia ediyordu: 'Eğer Tanrı olmasaydı ne siyasetçiler ne şairler ne filozoflar ne de başkaları mutlak ve sonsuz derecede mükemmel Varlık düşüncesini iddia edemez veya uyduramazdı.' Tanrı düşüncesi tutarlıdır, 'dolayısıyla o, öyle ya da böyle bir tür varlık sahibi olmak zorundadır, ister gerçek ister potansiyel olsun. Tanrı mümkünlü bir varlık değildir, dolayısıyla onun varlığı gerçektir.'[5]

Descartes gibi Cambridge'li Platoncular da doğuştan gelen düşüncelerin varlığına inanıyordu: Zihin duyuların yazdığı boş bir sayfa değil, duyuların açtığı kapalı bir kutuydu. More'a göre nasıl ki müzik çimler üzerinde uyuyan bir müzisyenin zihninde varsa, doğuştan gelen düşünceler de zihinlerimizde vardır (*Antidote*, 17). Doğuştan gelen düşünceler içinde insan zihni için ilk belirginleşenler temel ve reddedilmesi mümkün olmayan ahlaki ilkelerdir. More 23 maddelik bu ilkelerin listesine 1668'de bir el kitabında yer verdi. Cudworth'a göre, Hobbes adalet ve adaletsizliğin insani etkileşimin sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda oldukça hatalıydı. Bireylerin kendilerinin bile sahip olmadığı yaşam ve ölüm hakkını bir hükümdara vermesi mümkün değildi.

Cambridge'li Platoncular temel ahlaki ilkelerin kökenleri konusunda Descartes'tan ayrıldılar. Ahlaki ve diğer daimi hakikatlerin kâdir-i mutlak Tanrı'nın buyruğuna bağlı, dolayısıyla ilkesel olarak değişmez olduğunu söylemenin çok yanlış olduğundan yakınıyordu Cudworth. 1647'de Avam Kamarası'ndaki bir vaazında 'Yaratılmışlardaki erdem ve kutsiyet, Tanrı onları sevdiği ve onları öyle gördüğü için İyi değil, kendileri iyi olduğu için İyidirler.'[6]

Platoncuların Descartes ile olan anlaşmazlıkları, maddi dünya hakkındaki düşüncelerine gelince çok daha keskinleşir. Onlar bilimdeki gelişmelere karşı değillerdi –Cudworth ve More'un her ikisi de Kraliyet Cemiyetine üyeydiler– fakat fenomenlerin madde ve hareket açısından mekânik bir şekilde izah edilebileceği düşüncesini reddettiler. Derscartes'ın aksine

4 *Immortality of the Soul* (1659), Kitap 1, Bölüm 8.
5 *The True Intellectual System of the Universe* (1678), II. 537, III. 49-50.
6 C. Taliaferro'dan alıntılanmıştır. *Evidence and Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 11.

onlar hayvanların bilince ve hayvani bir ruha sahip olduklarına, ağır bir cismin düşüşünün bile maddi olmayan bir ilkeyle açıklanması gerektiğine inanıyorlardı. Bu demek değildir ki, Tanrı her şeyi kendi eliyle yapar gibi doğrudan yapar. Bu O'nun fiziksel dünyayı düzenli ve teleolojik bir şekilde davranan bir aracıya, dünya-ruhuna yakın, 'biçim verilebilir bir doğaya' emanet etmesi demektir. Teleolojiyi reddeden Descartes gibi Cambridge'li Platoncular da salt 'mekânik teistlerdi' ve materyalist Hobbes'dan çok az iyilerdi.

Locke

Hobbes modern ampirizmin öncülerindendi, fakat şöhreti daha parlak bir doktor John Locke onu gölgede bıraktı. Locke parlamento şövalyeliğinde savaşçı olan bir asilzadenin oğlu olarak 1632 yılında Somerset'de dünyaya geldi. Westminister School'da Yunanca ve Latincenin yanında İbranice eğitimi de aldı ve 1658'de master derecesi aldığı Oxford Christ Church'te içine kapandığı bir öğrencilik dönemi geçirdi. II. Charles'ın 1660'ta tahta geri dönmesinin ardından, Anglikan ortodoksiyi savunmak üzere, Latince birkaç risale kaleme aldı, üniversitede ders verdi, fakülte asistanı oldu ve fakültede bazı görevlerde bulundu. Kimya ve fizyolojiye meraklıydı ve yedi yılını tıpta yeterlilik kazanmak için harcadı.

Locke 1667 yılında II. Charles'ın kabinesinin bir üyesi olan ve kısa bir süre sonra Shafterburg Kontu olacak Anthony Ashley Cooper'ın siyasi danışmanı ve bir fizikçi olmak için Oxford'dan ayrıldı. Londra'ya vardıktan kısa bir süre sonra, önceki eserlerinden farklı olan kısa *Essay on Toleration*'ı [Hoşgörü Üzerine Deneme] yazdı. Eser, Roma Katoliği olmayan kişilere yapılan doktrinsel baskıların kaldırılmasını destekliyordu. 1676-1678 arasındaki yıllarını, Descartes'ın takipçileriyle buluşarak ve ciddi bir felsefe okuması yaparak Fransa'da geçirdi.

II. Charles, hükümdarlığı uzadıkça, özellikle de kardeşi ve vârisi olan York Dükü James Katolik olduktan sonra saygınlığını yitirdi. Protestanların hoşnutsuzluğu, hayalî bir Katoliğin kralı öldürüp, yerine kardeşini geçirmek için kurulan komplonun sözde suç ortağı olduğu için birçok Katolik öldürüldüğünde son noktasına gelmişti. Shaftesbury, James'in tahta geçişine mani olmaya çalışan Whig Partisinin lideri oldu. Onun, İhraç İlanı'nın

onaylanmasını garantiye alma girişimleri, Charles 1681'de Parlamento'yu feshedince sonuçsuz kaldı. 1682'de krallık kardeşlerine karşı bir komployla ilişkisi olduğunun gösterilmesinden sonra Shaftesbury, 1683'de öleceği yer olan Hollanda'ya kaçmak zorunda kaldı.

Locke'un, II. Charles dönemin sonu ve onun kardeşi II. James'in kısa süreli hükümdarlığı döneminde (1685-1688), Tory'lerin canlanması sürecinde Shaftesbury'nin projesiyle ilişkilendirildi ve sonuç olarak da sürgüne gönderildi. Locke Katolik komplosu ve ihraç krizinin olduğu dönemde *Two Treaties on Government*'ı [Hükümet Üzerine İki İnceleme] yazmıştı. Eserin birinci bölümünde, Robert Filmer'ın kralın kutsal haklarını savunmak için yazdığı bir esere, muazzam şekilde saldırmıştır. İkinci bölümde ise doğa durumu ile ilgili görüşlerini –Hobbes'unkinde çok daha fazla iyimser olacak şekilde– ortaya koymuş ve yönetimlerin ve devletlerin, bireylerin mülkiyetini korumak üzere yaratıldığını iddia etmiştir. Locke bir yönetimin keyfî davranması ya da yönetimin bir kolunun diğer bir kolun rolünü gasp etmesi durumunda yönetimin düşeceğini ve isyanın meşru hale geleceğini öne sürmüştür.[7]

Locke Hollanda'da iken, en önemli eseri olan *Essay Concerning Human Understanding*'i [İnsan Anlaması Üzerine Deneme] derlemeye çalışıyordu. Bu esere ait notların tarihi Londra'daki ilk günlerine kadar gider. 1690'a kadar yayımlanmayan eser, bu tarihten sonra ve Locke hayattayken dört kez basılmıştır.

Essay dört kitaptan oluşur. 'Of Innate Nations' [Tabiî Uluslar] adlı birinci bölümde, spekülatif ya da pratik zihnimizde doğuştan gelen ilkelerin olmadığı iddia edilir. Bütün idealarmız tecrübeden gelir, ya doğrudan ya kombinasyonundan ya da refleksiyonundan. Geometri gibi *a priori* disiplinlerde bile sahip olduğumuz düşünceler doğuştan değildir. İkinci kitabın otuz üç bölümünde idealar etraflıca incelenir. 'İdea' Locke'un, zihnî yetilerimizi ve zihnimizin kavramlarını karakterize etmek için kullandığı kapsamlı terimdir:

> İnsan, düşündüğünün ve düşünürken de zihninin kullandığı şeylerin idealar olduğunun bilincindedir. Öyleyse insanların zihinlerinde

7 Locke'un siyaset felsefesi detaylı bir şekilde 9. Bölümde ele alındı.

> *Beyazlık, Sertlik, Tatlılık, Düşünme, Hareket, İnsan, Fil, Ordu, Sarhoşluk* ve diğer kelimelerle dile getirilen birkaç idea vardır. (*E*, 104)

Locke, ideaları birkaç şekilde tasnif etmiştir: Basit idealar ve karmaşık idealar vardır; açık ve seçik, belirsiz ve karışık idealar; duyu ideaları ve teemmül (*reflection*) ideaları vardır. Basit idealardan bahsedersek, Locke cisimlerde bulunan nitelikleri iki kategoriye ayırır: Sertlik, hareket ve şekil gibi, 'biz algılayalım ya da algılamayalım,' cisimlerde mevcut olan birincil nitelikler; renkler gibi, 'cisimlerde mevcut olmayan fakat birincil nitelikleriyle bizde birçok duyum üretme gücü olan' ikincil nitelikler. Teemmül idealarından ilki ve en önemlisi algılama ideasıdır, çünkü o, zihnin idealar üzerindeki ilk faaliyetidir. Algılama (*perception*) tamamen pasif bir tecrübedir ve her insan kendi içine bakarak onun ne olduğunu bilir. Locke'un, felsefesini üzerine kurduğu ana zemin algılamanın pasif tecrübeleridir.

Essay'in ikinci kitabı bir ampirik zihin ve irade felsefesi ortaya koysa da bundan çok daha fazlasını barındırır: Örneğin zaman, uzay ve sayı üzerine düşünceler ve insanın edilgilerinin (*passions*) bir listesi gibi. Ayrıca bu kitapta, nedensel ve diğer ilişkilerle ilgilenir ve kişisel kimliğin doğasına dair ayrıntılı ve yüksek seviyeli bir tartışma vardır.

Locke, bizim basit ideaları kendi içimizde, dışarıdan bir yardım almadan bilebileceğimize inansa ve eğer onları idrak edemeyeceksek hiçbir kelimenin onları anlamamıza yardımcı olamayacağını söylese de, pratikte onları ifade eden kelimeler vasıtasıyla haklarında konuştuğu ideaları tespit eder. Locke kabul eder ki, 'bizimle soyut idealarımız ve genel sözcüklerin birbirleri arasındaki ilişkiler o kadar değişmezdir ki, önermelerdeki bilgimiz hakkında başlangıçta dilin doğasını, kullanımını ve önemini göz önüne almadan konuşmak tamamen imkânsızdır.' (*E*, 401)

Locke üçüncü kitabı da bu konuya tahsis eder. Bu kitabın en meşhur bölümleri soyut idealar ve töz teorisi hakkındaki tartışmalarla ilgilidir. Locke doğal nesneler arasında benzerlikler gözlemleyen zihnin, onları genel isimlerle bir araya getiren genel soyut idealar altında sınıflandırdığını söyler. Bu genel idealar mükemmel niteliklerdir: Örneğin bir üçgenin genel ideası 'ne yamuk ne dikdörtgen, ne eşkenar ne ikizkenar ne de çeşitkenar üçgen olmalı; ya hepsi olmalı ya da hiçbiri olmamalı.' Dünyadaki tözler farklı tür şeyleri tanımlamada faydalandığımız çeşitli niteliklere ve güçlere sahiptir, fakat onlara verdiğimiz tanımların ifade ettiği şey gerçek özleri

değil 'sözde özleri'dir. Tözler hakkında genellikle bizim sahip olduğumuz idea, aslında 'hangi özelliklerin o tözde bulunmadığıdır.'

Essay'in her sayfası epistemolojik düşüncelerle dolu olsa da doğrudan bilgi konusuna tahsis edilen kitap dördüncü kitaptır. Çünkü şeylerin gerçek özlerini biz bilemeyiz: Doğadaki şeyler hakkında sahip olduğumuz şey gerçek bilgi değil, muhtemel inançtan ibarettir. Kendi varlığımız ve Tanrı'nın varlığı hakkında hakiki bilgiye sahip olabiliriz. Diğer şeylerin varlığının bilgisine de gerçek duyumunun sınırları içerisinde kalmak kaydıyla sahip olabiliriz. Hakikat sevgisi, bir önermeye dair delil bulmak duruken, ona dair sahip olacağımızı büyük bir güven duygusuyla eğlenmekten alıkoymalıdır: 'Her kim anlaşmanın bu ölçütü dışına çıkarsa, açıktır ki, onun hakikat sevgisinden payı yoktur; zira o, hakikati hakikatin kendisi için değil, başka bir amaç için seviyor demektir.' (*E*, 697)

Locke sürgün dönemindeyken, muhtemelen 1685 yılında Kral XIV. Louis'in o zamana dek yürürlükte olan ve Fransız Protestanlara müsamaha tanıyan Nantes Bildirisi'ni yürürlükten kaldırdığında, hoşgörü üzerine Latince bir mektup kaleme aldı [*Epistola de Tolerantia*/*Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*]. Mektup, Locke'un daha önce İngilizce versiyonların birinde yapmış olduğu gibi, Hıristiyanların geniş bir çeşitlilikte doktrinsel inançlara sahip olmasını artık kabullenecek Avrupalı bir okuru savunuyordu. 1688'de 'Muhteşem Devrim' II. James'i tahttan indirip yerine Hollandalı protestan Orange'lı William'ı getirdiğinde, İngiliz krallığı bir İnsan Hakları Beyannamesi zeminine ve Parlamento'nun artan rolüyle yeni bir yasal zemine oturtuldu. Locke'un geri dönüş yolu artık açıktı ve oldukça tehlikeli olan kitap yayımlama işini artık rahatlıkla yapabilirdi. 1689 ve 1690'da *Two Treatises on Government*, *Essay*'in birinci baskısı ve hoşgörü üzerine yazdığı mektubun bir İngilizce versiyonu kendini gösterdi. Karşı çıkışlara cevaben Locke, üçüncüsü 1692'de yayımlanacak olan hoşgörüyle ilgili iki mektup daha kaleme aldı.

Locke'un Christ Church'teki öğrenciliği daha önce II. Charles tarafından 1684'te iptal edilmişti. Sürgünden döndüğünde zamanının çoğunu yine Londra'da geçirdi. Locke, en çok dikkat çekeni Board of Trade'in müdürlüğü olan devlet hizmetinde birçok makama geldi. *Some Thoughts on Education*'ı [Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler], paranın doğası üzerine iki

yazıyı (1691 ve 1695) ve *The Reasonableness of Christianity*'i [Hıristiyanlığın Akla Yatkınlığı] (1695) yazacak zamanı da buldu. Locke'un, Hıristiyanlığın makul formu olarak düşündüğü şey fazlaca liberaldi ve eserindeki iki *Vindications*'da [Savunmalar] (1695 ve 1697) muhafazakâr eleştirilere karşı kendisini savunmak zorunda kaldı. 1696 ve 1698 yılları arasında, *Essay*'i din için aşırı rasyonel bulan Worcester'li Piskopos Stillingfleet ile münakaşaya girdi. Tartışmalara sebep olan bu eserlerin çoğu, o hayattayken isimsiz olarak yayımlandı. Sadece asıl eseri olan *Essay* Locke'un kendi ismiyle yayımlandı.

1691 yılından itibaren Locke'a, Oates'de, Cambridge'li Platoncu Ralph Cudworth'un kız kardeşi Damaris'le evli olan Sir Francis Masham'ın, Essex'deki malikanesinde konaklama imkânı sağlanmıştı. Yıllar geçtikçe Locke Oates'de gittikçe daha fazla zaman geçiriyordu. Orası 1700 yılından, 1704'teki ölümüne kadar onun evi olmuştu. Ömrünün son yıllarını kısmen hastalığı tarafından güçsüz kalmış bir halde Aziz Pavlus'un Mektupları'na –tarafsız olmak gerekirse– samimi bir şerh yazarak geçirdi. 1704 yılının 28 Ekim'inde Lady Masham ona Kitab-ı Mukaddes'deki mezmurları okurken öldü.

Pascal

Hobbes ve Locke, birisi o yaşarken diğeri de o öldükten sonra, kendilerini Descartes'a muhalif olarak gördüler. Aslında bu ve sonraki bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi, ikisi de onun çoğu temel tezine katılıyordu. Aynı şey Descartes'tan sonraki nesildeki Fransız filozoflar için de geçerlidir, dolayısıyla kendilerini onun muhalifi ya da takipçisi olarak sunmaları çok önemli değildir. İlk gruptakiler arasında en çok bilinen Blaise Pascal, ikinciler arasındaki de Nicholas Malebranche'tır.

Pascal 1632'de Auvergne'de bir kraliyet görevlisinin oğlu olarak dünyaya geldi. Gözde bir çocuk olan ve eğitimini evde alan Pascal 16 yaşına geldiğinde konik kesitlerin geometrisi hakkında bir şeyler yayımlamış ve babasına vergi hesaplamalarında yardımcı olması için ilkel bir bilgisayar icat etmişti. Daha önce Descartes'ın *a priori* olarak reddettiği boşluğun, mümkün olduğunu deneysel olarak ispatlayan bir dizi deneyden esinlendi. Hayatının sonraki bir döneminde de olasılığın matematiksel teorisinin ge-

lişimine önemli katkılarda bulundu. Ayrıca onun, oyun teorisinin kurucuları arasında olduğu da iddia edilebilir.

Pascal fizik ve matematik üzerine çalışmalarının ikincil derecede öneme sahip olduğunu düşünüyordu. 1654 yılında yaşadığı dinî bir tecrübe kendisini dine vakfetmeye ve teolojiyi temel ilgi alanı haline getirmeye sevk etti. Pascal 1652'de kız kardeşi Jacqueline'in bir rahibe olduğu Port Royal manastırında yaşayan bir grup münzeviyle yakın dost oldu. Grubun üyelerine Jansenistler diye hitap ediliyordu, çünkü Katolikiğin karamsar ve sert bir biçimini savunan St Augustine üzerine meşhur bir inceleme yazmış olan Hollandalı Piskopos Jansenius'a büyük hayranlık duyuyorlardı. Jansenistler insanın yoz doğasının bozukluğunu vurguluyor ve insan ırkı içerisinde sadece küçük bir grubun kurtulacağı umudunu taşıyordu. İçinde olduğumuz mevcut durumda, dünyadaki en iyi insanın bile bazı İlahi emirlere uyması imkânsızdı. Özgür iradenin alanı çok kısıtlıydı; bir yandan günaha girmek kaçınılmazken, diğer yandan tanrısal inayete karşı konulamazdı.

Bu öğreti 1653'te Papa X. Innocent tarafından mahkûm edilse de Jansenistler uzun bir süre onu savunmak için mücadele ettiler. Onların Pascal'a etkisi ise derin oldu. İnsanın düşkün doğasının gücünün değersizliğine uygun olarak Pascal felsefenin gücüne, bilhassa onun Tanrı'nın bilgisiyle olan ilişkisine karşı şüphe içerisindeydi. 'Felsefe yapmanın doğru yolu felsefe yapacak zamanınızın olmamasıdır' diye yazmıştı. Descartes gibi o da felsefenin 'faydasız ve belirsiz' olduğunu düşünüyordu (*P*, 445,671). Çünkü Jansenistler irade özgürlüğünü pek ciddiye almıyorlardı ve özgür iradenin önde gelen savunucuları olan Cizvitlerle sürekli savaş halindeydiler. Pascal da Cizvitlerin ahlak teolojisini, aşırı ciddiyetsiz ve günahkârlara fazlaca müsamahakâr olduğu için eleştirdiği bir kitap (*The Provincial Letters*) yazarak bu savaşa dâhil oldu.[8] 1662'de öldüğünde, şu sözlerin yazılı olduğu bir kâğıt ceketine dikili olarak bulundu: 'İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı; filozofların ve âlimlerin değil'.

Pascal öldükten sonra geriye 1670'de *Pensées* [Düşünceler] ismiyle yayımlanacak olan bir dizi kısa not bıraktı. O bir aforizma ustasıydı ve sözlerinin çoğu bilindik alıntılar haline geldi: 'Sonsuz uzayın ebedi sessizliği

8 *Provincial Letters*'ın ahlak teolojisi aşağıda, 10. Bölümde tartışıldı.

beni ürkütüyor,' 'Cleoparta'nın burnu daha kısa olmuş olsaydı dünyanın çehresi değişirdi,' 'Biz yalnız ölürüz.' Göze en çok çarpanlardan biri de şöyledir:

> İnsan bir kamış gibidir; doğadaki en kırılgan şeydir. Fakat o, düşünen bir kamıştır. Onu kırmak için tüm dünyayı silahlandırmaya gerek yok; bir nefeslik rüzgar, bir damla su onu öldürmeye yeter. Fakat evren onu öldürseydi, o yine de katilinden yüce olurdu. Çünkü o ölmekte olduğunu ve evrenin onu alt ettiğini bilir. Fakat evren bunların hiçbirisini bilmez. (*P*, 231)

Pascal görüşlerinin çoğunu Hıristiyan dini için bir savunma oluşturmak, inanmayanları dine döndürmek ve dünyevileşen inananları da ıslah etmek üzere tasarladı. Fakat projesi asla tamamlanamadı ve âlimler arasında bu projenin alacağı biçim üzerinde bir türlü görüş birliğine varılamadı. Fakat sağlam kalan kısımlarda iki tema sık sık tekrarlanır: Tanrısız insanlığın sefaleti ve dinî hayatın vadettiği mutluluk:

> İçinde bulunduğumuz durumun sefaletini şüpheciler ve rasyonalistler arasındaki felsefi tartışma aydınlığa kavuşturmaktadır. Şüpheciler bizim uyanık mı uykuda mı olduğumuz konusunda dahi emin olamayacağımız, rasyonalistler de şüphe duyamayacağımız bazı doğal ilkeler olduğu konusunda haklıdır. Bu ilkelerin doğru veya yanlış olması bizim iyi bir Tanrı'dan mı yoksa kötü bir iblisten mi geldiğimize bağlıdır. Ve iman olmadan Tanrı var mı yok mu bilemeyiz, doğa O'nun varlığı konusunda tatmin edici deliller sunmaz. Eğer vahyi kabul etmiyorsak yapabileceğimiz en iyi şey onun varlığı üzerine bahse girmektir.[9] (*P*, 38,42)

Bildiğimiz üzere insan doğası çelişkiler yumağıdır. Bizde bir hakikat ideali olsa da sahip olduğumuz şey sahteliktir. Mutluluğa arzu duyarız, fakat ona bir türlü ulaşamayız. İnsanlık canavar gibi bir şeydir: 'Karmakarışık, tutarsız ve devasadır; o, her şeyin yargıcı ve aklı olmayan dünyanın aklıdır; solucan gibidir, hakikatin ambarı, hatanın pis kuyusudur; evrenin şerefi ve atığıdır.' Pascal (Alexander) Pope'ın *Essay on Man*'ini [İnsan Üzerine Deneme] önceden görmüş gibidir:

9 Pascal'ın görüşleri aşağıda 10. Bölümde incelendi.

Düşüncenin ve arzunun kaosu, hepsi iç içe
Kötüye de kullansa hâlâ, iyiye de
Yaratıldı, yarısı yükselmeye yarısı da düşmeye
Her şeyin büyük efendisi, fakat hepsi için bir av
Hakikatin yegâne hâkimi, sonu gelmez hatalarda
Dünyanın şerefi, esprisi ve bilmecesidir o! (*P* II, 13)

Bu bilmecenin cevabı Hıristiyanlığın Düşüş doktrininde saklıdır. Gün kadar açıktır ki, insanın durumu iki yönlüdür. Eğer insanlar baştan çıkarılmamış olsaydı, temiz hallerinde hakikat ve mutluluğun tadını çıkarabilirlerdi. Eğer baştan çıkarılma dışında bir durumda olmuş olsalardı, o zaman da ne hakikat ne de mutluluk diye bir düşünceye sahip olurlardı. Fakat Düşüş, ki kendimizi anlamada anahtardır, tüm Hıristiyan öğretilerinin en şaşırtıcısıdır:

> Asıl çelişki sefil adaletimizin kurallarından ziyade, kendisinin küçücük bir rol oynadığı ve dünyaya gelmeden altı bin yıl önce, onu işlemesine hükmedilen bir günaha kendiliğinden bir isteği olmayan bir çocuk değil midir? Kesinlikle hiçbir şey bizi bu doktrinden daha çok şaşırtamaz. Fakat tüm gizemlerin bu en anlaşılmazı olmadan da kendimizi anlamamız mümkün değildir. (*P*, 164)

Fakat akıl Düşüş fikrine başkaldırırsa, fikirlerin hakikatini de kendisi kurar. Başlangıç noktası da insanın gizeminden başkası değildir:

> İnsanın yüceliği o kadar açıktır ki, insanın sefaletinden bile anlaşılabilir. Bu doğa, hayvanlarda da bulunduğu için insanınkine de sefalet diyoruz. Bu sayede onun doğasının hayvanlardakiyle aynı olduğunu ve onun daha önce kendisine ait daha iyi bir doğadan düşürüldüğünü anlıyoruz. Onun için asıl mutsuz olan, kral olamayan değil, tahtından edilen kral değil midir? (A.g.e.)

Pascal bizi hakikate sadece imanın ulaştıracağına ve bize sadece tanrısal inayetin sonsuz mutluluğu bahşedeceğine inanmış olsa da, felsefi yazılarında, sıkça söyenilenin aksine, akıl düşmanı değildir. Onun en bilinen aforizması 'kalbin kendi hikmetleri vardır, aklın, hakkında hiçbir şey bilmediği hikmetler' dir. Fakat onun 'kalp' kelimesini inceleyecek olursak,

rasyonelliği duygunun üzerine koymadığını; sezgisel akıl ile çıkarımsal aklı birbirine zıt gördüğünü görürüz. Yani bu, matematiksel tabloları 'kalp ile' öğrenmeyi söylemek gibi bir şeydir. Bunu, onun geometrinin temellerini öğreten şeyin kalp olduğunu söylemesinden anlayabiliriz. Bunu söylerken o, Kartezyen rasyonalizmden de çok uzaklaşmış değildir.

Malebranche

XVI. Louis'in sekreterlerinden birinin oğlu olan Nicolas Malebranche, Descartes'ın *The Discourse on Method*'u yayımladığı 1638 yılında doğdu. 1664'te, 26 yaşındayken, Descartes'ın hâmisi Kardinal Berulle tarafından kurulan Fransız Oratoryosuna rahip olarak atandı ve aynı yıl, ölümünden sonra yayımlanacak olan *Treatise on Man* [İnsan Üzerine İnceleme] ile karşılaştı. Kitap onu öyle büyüledi ki, biyografisinin yazarı onu, 'kalbi o kadar şiddetli çarpıyordu ki, kitabı sık sık elinden bırakmak zorunda kalıyordu' diye anlatır. Malebranche, Kartezyenlerin en hararetlisi oldu ve hayatını açık ve seçik düşüncelerin peşinde koşmaya adadı.

Malebranche 1674-1675 yılları arası en önemli felsefi eserini, *The Search After Truth*'u [*De la recherche de la Vérite,* Hakikatin Peşinde] yayımladı ve 1688'de *Entretiens sur la Metaphysique*'te [Metafizik Üzerine Müzakereler] kendi sistemini özetledi. 1680 tarihli *Treatise on Nature and Grace* [Doğa ve İlahi İnayet Üzerine İnceleme] ile başlayan diğer eserlerinin çoğu teleolojik münakaşalarla ilgili eserlerdi. Çağının önde gelen birçok teoloğuyla ters düştü; Arnauld ile tanrısal inayet ve Fénelon ile de Tanrı'yı sevmenin doğru yolu konusunda münakaşaya girdi: *Treatise* 1680'de indekste kendisine yer buldu. 1715'te, ölümünden kısa bir süre önce, kendisini John Locke'un öldükten sonra yayımlanan bir polemiğinin hedefi haline gelmiş bir halde buldu.

Melabrance'ın eserlerinde duyum, muhayyile, akıl ve irade üzerine ortaya konan düşünceler Descartes'ınkiyle esasen aynıdır. Temel yenilik, idealarıın oluşumunun beyindeki sinir ağlarıyla ilişkili olarak açıklanmasıydı. Bu ağlardan bazıları doğuştan geliyordu: Mesela sarp kayalık ideasıyla ilgili beyin ağı ölüm ideasıyla ilgili beyin ağıyla bağlantılıdır. Diğer ağlar tecrübe vesilesiyle oluşur: Örneğin tarihsel bir olaya şahit olursanız

olaydaki kişileri, zamanı ve mekânı daima birbiriyle ilişkilendirecek bir beyin ağı oluşturulur. (*R de V* 2.1, 5)

Malebrance, Kartezyen düalizmi kabul eder: Zihinlerin düşündüğü tözler ve özler sadece uzamlardır. Bununla birlikte o, Descartes'ın, uzun süre Kartezyen sistemin en zayıf noktaları olarak görülen zihin ile beden arasındaki ilişkiye dair görüşlerini geliştirmeye çalışmıştır. Malebrance zihnin salt düşünce, maddenin de salt uzam olması durumunda birinin diğeri üzerine etki edemeyeceğini iddia etti ki, bu noktada Descartes'tan daha tutarlıydı. Zihin ve beden arasında paralellik vardı, fakat etkileşime girmiyordu. 'Şurası benim için oldukça kesin ki, ruhsal varlıkların iradesi dünyadaki en ufak cismi bile hareket ettiremez. Örneğin açıktır ki, kolumuzu oynatacak irade ile kolumuzun oynaması arasında zorunlu bir ilişki yoktur.' Ben irade ettiğim *zaman* kolum oynar, ben irade ettiğim *için* değil, bundan eminim. Eğer kolumu oynatan gerçekten ben olsaydım onu nasıl yaptığımı bilirdim, fakat ben daha parmağımı nasıl kıpırdattığımı bile açıklayamıyorum.

Eğer kolumu oynatan ben değilsem o zaman onu oynatan kim? Tanrı oynatır, diye yanıtlar Malebranche. Tanrı tek hakiki sebeptir. Ezelden beri olacak olan her şeyi o irade etmiştir ve zamanı gediğinde de olacak olan olur. Haliyle benim irade etmemi ve böylece kolumun oynamasını irade eden odur. Benim istemem asıl sebep değildir, o sadece Tanrı'nın neden olmasına bir vesile (*occasion*) sağlar (Bu sebepten ötürü Malebranche'ın sistemine 'vesilecilik' (*occasionalism*) denir). Beden üzerine etki edemeyen sadece zihin değildir; beden de onun üzerine etki edemez. Eğer bedenler birbirine çarpıp ayrılıyorrsa, gerçekte olan, Tanrı'nın her birinin doğru zamanda doğru yerde bulunmasını istemesidir. 'Bir bedenin diğerini hareket ettirebileceğini söylemekçelişkili bir durumdur.' (*EM.* 7, 10)

Peki, eğer zihin beden üzerine ve beden de beden üzerine etki edemiyorsa, beden zihin üzerine etki edebilir mi? Normalde zihinlerimizin duyularımız aracılığıyla dünyadan sürekli beslendiğini tahayyül ederiz. Malebranche ne idealarımızın onları temsil eden cisimlerden geldiğini ne de onları bizim yarattığımızı kabul eder. Onlar akıllarımız üzerine doğrudan nedensel bir etkide bulunabilme gücüne sahip olan Tanrı'dan gelir. Parmağıma iğne batırırsam duyduğum acıya sebep olan şey iğne değildir, acıya

doğrudan Tanrı neden olur (*EM*, 6). Biz her şeyi Tanrı'da görürüz: Nasıl ki cisimlerin konumlandırıldığı ortam uzaysa, Tanrı da zihinlerin yaşadığı ortamdır. John Locke'u öfkelendiren de işte bu öğretidir.

St Augustine'den beri birçok Hıristiyan düşünür, insanların sonsuz hakikatleri ve ahlaki yasaları, Tanrı'nın zihnindeki ideaları, bir şekilde –temaşa ederek– görebildiğine inandı. Malebranche da böyle bir iddiada bulunarak büyük otorite iddia edebilirdi. Fakat, değişen maddi nesneler hakkındaki bilgimizin bir anda meydana gelen ilâhi aydınlanmaya bağlı olduğunu söylemek bir yenilikti. Buna rağmen Tanrı'nın kendisi maddi ya da değişebilir değildir; Tanrı'da görülen her şey akledilir uzamın salt ideasıdır. Uzamın sonsuz ilâhi arketipinin temaşası bizi, bizimle ilgili dünyada hareket eden ve değişen cisimlerin mümkün tarihinin bir bilgisine nasıl götürecektir?

Malebranche'ın verdiği cevap şöyledir: Biz uzamın arketipini görürken aynı zamanda maddi dünyanın davranışını yöneten Kartezyen fiziğin yasalarını da fark ederiz. Eğer bu, evrenin gerçek gidişatını tahmin etmek için yeterli olacaksa söz konusu yasalar iki şartı yerine getirmelidir: Basit olmak ve genel olmak. Bu, Malebranche'ın *Treatise on Nature and Grace*'inin konusunu oluşturur:

> Kendi hikmetinin sonsuz hazinelerinde mümkün dünyaların sınırsızlığını keşfeden Tanrı (kurabileceği hareket yasalarının zorunlu sonuçları gibi) kendisinin en basit kanunlarca yaratılan ve sürdürülen ve yaratılması veya muhafazası için gerekli yolların basitliği bakımından en mükemmel olması gereken bu dünyayı yaratmaya karar verir. (*TNG*, 116)

Malebranche'a göre hareketin en basit iki yasası tüm fiziksel olguları açıklamada yeterlidir: İlki, hareket halindeki cisimler hareketlerini düzgün bir şekilde devam ettirirler; ikincisi, iki cisim çarpıştığı zaman hareketleri, büyüklükleri oranında paylaşılır.

Malabranche'ın temel yasaların basitliğine ve genelliğine olan inancı sadece dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili sorunu çözmekle kalmaz, aynı zamanda iyi bir Tanrı'nın, yarattıkları arasındaki kötülüğün varlığına dair ahlaki problemini de çözer. Tanrı bizim dünyamızdan daha mükemmel bir dünya yaratabilirdi; mesela o, toprağı daha verimli hale getiren yağmuru, hiçbir şeye yaramayacak şekilde denizlere yağdırmak yerine, düzenli işlen-

miş bir toprağa düşürebilirdi. Fakat O'nun, bunu yapması için yasaların basitliğini değiştirmesi gerekirdi. Dahası, Tanrı bir kez yasaları belirlediğinde onları değiştirmek onun yüceliğine uymaz, zira yasalar sadece tüm mekânlar için değil, tüm zamanlar için de genel olmak zorundadır:

> Eğer yağmur belirli yerlere düşer ve güneş de başka yerleri ısıtırsa, mahsuller için uygun havanın ardından yağan dolu onları mahvederse, bir çocuk göğsünden büyüyen sakat ve işe yaramaz bir başla dünyaya gelirse, tikel isteklerle bu şeyleri irade eden Tanrı'nın yüzünden değil, onun, hareketin iletilmesi –ki bu şeyler bunun zorunlu sonuçlarıdır– için yasaları belirlemiş olmasındandır. (*TNG*, 118)

Bu demek değildir ki, Tanrı kötülükleri sever ya da doğanın yasalarını onları meydana getirmek için tasarlar. Bu basitçe O'nun –basit yasalarda olduğu gibi– daha mükemmel bir dünya yaratmamış olmasıdır. Kötülük sorununun anahtarı Tanrı'nın tikel istemlere göre değil, genel yasalar göre hareket ettiğini bilmekte saklıdır.

Bir kez daha, Pope'un *Essay on Man*'inde daha sonra özetlenecek olan idealara geldik. Pope, doğanın faydamıza olacak şekilde tasarlandığını görmek istediğimizi söyler. Fakat burada bir itirazla karşılaşır ve bir cevap alırız:

> Bu garip sondan sorumlu, doğa değil hatalardır
> Yanan güneşten ölümler yağdığında
> Depremler yuttuğunda ya da fırtınalar süpürdüğünde
> Şehirleri bir mezara, tüm milleti de o çukura
> 'Hayır' (diye yanıtlandı) 'ilk yüce sebep'
> 'Özel değil genel yasalara göre hareket eder'

Malebranche'ın, Tanrı'nın tikel tasarruflar yerine genel yasalara göre hareket ettiğini söyleyen öğretisi teologları öfkelendirdi, zira onlar bu öğretinin İncil ve mucizelerin oluşuyla ilgili geleneksel düşüncelerle bağdaşmadığını düşünüyorlardı. Devrin en büyük vaizi Piskopos Bossuet bu hatayı aşağılık bir hata olarak gördü ve 1683'te Fransa Kraliçesi Maria Theresa'nın cenaze konuşmasında onun geçersizliğini ilan etti.

Spinoza

Bu sırada Protestan Hollanda'da Yahudi bir filozof, Descartes'ın düşüncelerini geliştirme konusunda Malebranche'dan daha cesur davranmıştı. Baruch Spinoza 1632'de, önceki yüzyılın sonunda Portekiz'den göç eden zengin bir tüccar ailenin bir üyesi olarak Amsterdam'da doğdu. Yahudi cemaatinin saygıdeğer bir üyesi olan babası Michael Spinoza, onun Yahudi okulunda İbranice öğrenmesini ve İncil ve Talmud ile yakınlık kurmasını sağladı. Spinoza, 1654'te babası Michael öldüğünde Baruch ticaret şirketini kardeşiyle ortak olarak devraldı, fakat kendisi daha çok felsefi ve teolojik düşünceye yöneldi. Portekizce, İspanyolca ve Flemenkçe konuşabilen birisi olan Spinoza, Hıristiyan fizikçi Francis Van den Enden'den de Latince öğrendi. Van den Enden onu ayrıca Descartes'ın eserleriyle tanıştırdı ve düşüncesinin gelişimine önemli bir etkide bulundu.

Spinoza gençlik yıllarında Yahudi teolojisine şüpheyle bakıyordu ve yetişkin birisi haline gelidiğinde de Yahudi pratiklerinin çoğunu bırakmıştı. 1656 yılında sinagogdan aforoz edildi ve dindar Yahudilere onunla konuşmak, yazışmak veya onunla aynı çatı altında kalmak yasaklandı. Kendisini mercekleri inceltme konusunda eğitti ve gözlük merceğiyle birlikte diğer bazı optik aletler üretti. Bu uğraşı ona zevk ve bilimsel düşünce ve araştırma için imkân veriyordu. Bu iş onu ayrıca Antik dönemden beri geçimini kendi eliyle sağlayan ilk filozof yaptı.

Spinoza, 1660'ta Amsterdam'dan Leiden'in yakınındaki Rijnsburg köyüne taşındı. Aynı yıl Londra'da Kraliyet Derneği kuruldu ve kuruluşundan kısa bir süre sonra oranın sekreteri Henry Oldenburg, Spinoza'yı Kartezyen ve Bacon'cı sistemler üzerine yazışmaya davet etti. Oldenburg, Spinoza'ya Kraliyet Derneğinin, 'gücümüz yettiğinde deneyler ve gözlemler yapacağımız ve bir Mekânik Sanatlar Tarihi oluşturmakla meşgul olacağımız' bir felsefe okulu olduğunu söyledi (*Ep*, 3).

1661'de Rijnsburg'u ziyaret eden Hollandalı bir gezgin, köyde yaşayan birisinden bahseder:

> Orada önce Yahudiliği bırakıp Hıristiyan olan ve şimdi ise neredeyse ateist olan birisi var. O, Eksi Ahit'i dikkate almaz. Yeni Ahit, Kuran ve Ezop'un kıssaları ona göre aynı değere sahiptir. Fakat öte yandan

> o, insalara oldukça samimi davranır, kimseye zarar vermeden yaşar, teleskop ve mikroskop yapmakla meşgul olur.

Spinoza'nın Yahudilikten aforoz edildikten sonra Hıristiyan olduğuna dair delil bulunmamaktadır, fakat din üzerine yazılarında İsa'ya Yahudi peygamberlerin üstünde bir yere ayırır.

Bu dönemde Spinoza anlamanın gelişmesi üzerine bir inceleme olan ilk eserini [*Tractatus de intellectus emendatione*] yazmaya başladı, fakat onu tamamlayamadı. Eser onun ölümünden sonra yayımlandı. Entelektüel bir dönüşümü yeniden ele alan ve bir araştırma programı ortaya koyan eser, bu açıdan Descartes'ın *Discourse on Method*'una benziyordu. Muhtemelen yine aynı dönemde, özel döngü (*private circulation*) üzerine Flemenkçe bir eser olan *Short Treatise on God, Man, and Happiness*'ı [Tanrı, İnsan ve Mutluluk Üzerine Kısa Bir İnceleme] yazdı. Eser 1851'de bulundu.

Spinoza 1663'te Descartes'ın *Principles of Philosophy*'sini 'geometrik formda' izah ettiği bir risale yayımladı. Descartes'ın kendisi, tanımlardan ve aksiyomlardan yola çıkarak hakikate ulaşmaya dayanan bu geometrik metodu övmüş; *Meditations*'a yöneltilen ikinci tür itirazlara cevap olarak on tanım, beş postülat (önkabul) ve on aksiyom ortaya koymuş ve bunlarla Tanrı'nın varlığını ve zihin ile beden arasındaki gerçek ayrımı ispatlamıştır (AT VII. 160-170; *CSMK* II. 113-19). Spinoza bu projeyi, özel ders verdiği bir öğrenciye Kartezyen felsefe dersleri vererek ve bir arkadaşının (Leiden Üniversitesinden Dr. Lodewijk Meyer) ricası üzerine *Principles*'ın ilk iki kitabına dair notlarını tamamen formalize ederek geliştirdi.

Spinoza Descartes'ın tanım türlerini ve aksiyomlarını aldı ve onları geliştirerek elli sekiz adet önerme ispatladı. Bu önermelerin ilki 'Var olduğumuzu bilmediğimiz müddetçe hiçbir şey hakkında emin olamayız.' ve sonuncusu da 'Bir A cismi küçük bir kuvvet tarafından herhangi bir yöne hareket ettirilebilirse, o cismin, hepsi de eşit bir hızla hareket eden cisimlerle ilişkili olması zorunludur.' idi. Bu açıklamalar *Principles*'a genellikle fazla sadıktır, fakat Meyer kitaba yazdığı bir önsözde, Spinoza'nın kendi görüşleriyle Descartes'ın görüşlerinin tüm açılardan örtüştüğünü düşünmememiz konusunda uyarır. Örneğin, Spinoza Descartes'ın zihin felsefesinden zaten ayrılmıştı: O, akıl (*intellect*) ve iradenin birbirinden ayrı olduğunu ve insanların Descartes'ın kendilerine ayırdığı özgürlük alanından mem-

nun olmadığıklarını düşünüyordu (*Ep*, 8). Spinoza'nın kendisine ait olan ve felsefeyi daha ileri bir noktaya taşıyan birkaç önemli görüş 'Thoughts on Metaphysics' [Metafizik Üzerine Düşünceler] isimli geometri şerhinin ek bölümünde açıklanmıştı.

1663 yılında Spinoza, The Hague yakınlarındaki Voorburg'a taşındı. Orada astronom Christian Huygens onu ziyaret etti ve kendisiyle mikroskop ve teleskopla ilgili müzakerede bulundu. Bunu yanında Spinoza, Jüpiter gezegeni üzerine gözlemler yaptı. 1665 yılında Yahudilikten ayrılma gerekçelerini açıklayan bir müdafaa yazısı yazdı. Bu yazı İncil'le ilgili çok genel bir eleştiri ve bir siyaset teorisi haline geldi ve 1670'te de yazarının ismi verilmeden *Tractatus Theologia-Politicus* ismiyle yayımlandı.

Tractatus, bu metinleri ciddi bir şekilde inceleyerek şu sonuca varır: Sahip olduğumuz haliyle Latince İncil M.Ö. beşinci yüzyıldan sonra ortaya çıkan antik materyallerden derlenmiştir. Kutsal kitapların koyduğu nizam, Makkabiler'den öncesine gitmez ve Musa'yı Tevrat'ın, Davud'u da tüm Zeburların müellifi olarak görmek ahmakçadır (*E* I. 126, 146). Kutsal yazarların cahil insanlar, kendi çağlarının çocukları ve birçok önyargılarla dolu oldukları açıktır. Bir peygamber eğer köylüyse öküz imgesi görür, saray mensubuysa taht imgesi. 'Tanrı, her zaman aynı üslupla konuşmaz; o, peygamberin öğrenmesine ve kapasitesine göre düzeyli, yoğun, sert, basit, sıkıcı veya üstü kapalı konuşur.' (*E* I. 31)

Peygamberlerin kusurları görevlerini yerine getirmelerine engel olmaz. Görevleri ise bize hakikati öğretmek değil, itaate teşvik etmektir. İncil'i bilimsel amaçlarla okumak saçmadır. Öyle yapan kimse güneşin dünya etrafında döndüğüne veya p'nin değerinin 3 olduğuna inanacaktır. Bilimin ve Vahyin işlevi farklıdır ve biri diğerinden üstün değildir; ne teoloji akla ne de akıl teolojiye hizmet etmekle sınırlandırılmıştır (*E* I.190). İncil'in herhangi bir bölümünde, kastedilen şeyi anlamanın tek yolu vardır, o da onun bağlamını incelemektir. Mantıksız bir ifadenin aslında metaforik bir anlamı olduğu iddia edilemez. Tanrı İncil'in yazarıdır, fakat bu ancak İncil'in temel mesajının –yani kişinin Tanrı'yı her şeyden çok, komşusunu da kendisi gibi sevmesi– doğru din olması bakımından doğrudur ve bu hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit için geçerlidir. Yahudiler Tanrı'nın seçilmiş insanlarıydı, fakat sadece İsrail'de belirli bir yönetim altında yaşarken. Şim-

di ise 'Yahudilerin kendilerini diğer insanlardan farklı olarak görmeleri için kesinlikle hiçbir sebep yoktur.' (*E* I. 55)

İncil'deki tüm hikâyelere inanıp da onun mesajını kaçırırsanız Sofokles ya da Kur'an okuyanlardan farkınız kalmaz. Öte yandan hayatını doğru ve dürüst bir şekilde yaşayan, fakat İncil'den haberdar olmayan bir kişi 'kesinlikle kutsanmıştır ve kendisinde İsa'nın ruhunu taşıyordur.' (*E* I. 79) Fakat kişi nasıl okuyacağını anladığında artık İncil onun için engel olmamalı. Spinoza Yahudilerin ikincil sebeplerden bahsetmediğini, her şeyi İlahi sebeplere atfettiklerini söyler. Örneğin, onlar bir iş karşılığında para kazanırlarsa, parayı onlara Tanrı'nın verdiğini söylerler. Bu yüzden İncil, 'Tanrı cennetin pencerelerini açtı' derken şiddetli yağan bir yağmurdan başkası değildir kastedilen. Veya Tanrı, Nuh'a yayını bulutta germesini söylemesi 'su damlalarına maruz kalan güneş ışınlarının sebep olduğu yansıma ve kırılmayı ifade etmeninbaşka bir şeklidir.' (*E* I. 90)

Tractatus'un iddiaları dikkatlice ortaya kondu, nazikçe ifade edildi ve İncil'in edebî üslubuna dikkat çeken Spinoza dindar Protestanların 19. Yüzyılda söyleyeceğini, yani 'İncil de diğer herhangi bir kitap gibi okunmalıdır'ı; dindar Katoliklerin de 20. yüzyılda söyleyeceğini, yani İncil'in yorumlayan kişi 'Doğu'nun o çok eski dönemlerinin ruhuna geri dönmeli'yi daha önce söylemiş oluyordu. Bununla birlikte, kitabın Eski Ahit'i liberal bir şekilde yorumlamasını Yahudiler dışında, birkaç mecliste yazarı suçlu bulan Hollandalı Kalvinistler de bir itiraz fırtınası kopartılmasına neden oldu. Fakat diğer çağdaşları kitabı beğendi ve kitabın yaygın hâle gelmesi de Spinoza'ya uluslararası bir ün kazandırdı.

Bu sonucunda da 1673'te Palatine Prensi Spinoza'ya Heildelberg Üniversitesi'nde felsefe kürsüsü teklif etti. Prensin yaveri de ona şöyle dedi: 'Siz felsefe öğretirken en geniş özgürlüklere sahip olacaksınız. Bununla beraber, prens size ortak din anlayışına zarar vererek bunu suiistimal etmeyeceğiniz konusunda güveniyor.' Spinoza teklife temkinli yaklaştı ve onu nazikçe geri çevirdi:

> İlkin, düşünüyorum da genç öğrencilere ders vermem için felsefi çalışmalarımı bırakmam gerekecek. İkinci olarak da, ortak din anlayışına zarar vermekten kaçınacaksam eğer, felsefe öğretmek için bana çizilecek sınırları bilmiyorum. (*Ep*, 48)

Spinoza hiçbir zaman akademik bir görevle meşgul olmadı ve evlenmedi. O, münzevî, fakat rahat bir yaşam sürdü ve 1676'da onu ziyaret eden G. W. Leibniz gibi kendisine saygılarını sunmaya gelen bilge ziyaretçiler ağırladı. Sessizce, büyük eseri *Ethics Demonstrated according to the Geometrical Order* [Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış Ahlak] üzerinde çalıştı. 1675 yılında onu bitirdi ve yayımlama niyetiyle Hollanda'ya götürdü. Fakat bir arkadaşı tarafından eğer onu yayımlayacaksa, bir ateist olarak idam edilmeyi göze alması gerektiği söylendi. Kitabı geri getirerek masasının üzerine koydu ve *Political Treatise* [Politik İnceleme] üzerine çalışmaya başladı. Fakat diğer bazı projeleri gibi onu da tamamlamaya ömrü yetmedi. 1667'de akciğer vereminden öldü ki, bunun nedenlerinden biri de mercek bileyiciliğin mesleki tehlikesi olan cam tozunu içine çekmekti. Ölümünün ardından aynı yıl –*Ethics, Political Treatise, Improvement of the Intellect* [Ahlak, Politik İnceleme, Aklın İlerlemesi] ve bir sürü mektubu içeren tek ciltlik bir eseri yayımlandı. Eser aynı yıl içerisinde Hollanda devleti tarafından yasaklandı.

Daha önce Descartes'ın yaptığı gibi, Spinoza da *Ethics*'te kendi sistemini, Öklitçi geometri modeli zemininde ortaya koyar. Kitap beş bölümden oluşur: 'Tanrı Üzerine,' 'Ruhun Doğası ve Kökeni Üzerine,' 'Duygulanımların Doğası ve Kökeni Üzerine,' İnsanın Esareti Üzerine' ve 'İnsanın Özgürlüğü Üzerine.' Her bölüm bir takım tanım ve aksiyomlarla başlar ve numaralandırılmış önermelerin formel kanıtlarını sunarak ilerler. Sonra bu önermelerin her birinin, tanımlar ve aksiyomlardan gelmeyen hiçbir şeyi içermediğine bizi inandırır ve en sonda da kesin kanıtlar sonucu ortaya çıkan bir ifadeyle (*Quod erat demonstratum*/ispatlanmak istenen şey buydu) bitirir. Geometrik metodun başarılı bir sunum metodu olduğu söylenemez. Kanıtlar çoğunlukla sonucun anlaşılması için ortaya pek bir şey koymaz ve en iyi ihtimalle *Ethics*'in diğer bölümlerine yönlendiren metin üstü bağlantılar sunar. Felsefenin meyvesi ise genellikle yorum, sonuç ya da ekler kısmında toplanır.

Fakat şüphe yok ki Spinoza, felsefesini tamamen açık kılmak için elinden geleni yaptı. Bunun için hiç bir gizli önermeye yer vermedi, fakat önceki ile sonraki önerme arasında mantıksal bağlantılar koydu. Öklitçi elbisenin genellikle inceldiği yerde eserin geometrik hali daha derinleşir: O, tüm evreni bugün bir ilkokul öğrencisinin uzmanlaştığı geometri kavramları ve

ilişkileri açısından açıklamaya çalışır. Eğer sonuç olarak proje başarısız olursa, bu, filozoftan değil felsefenin doğasından kaynaklanan bir hatadır.

Farklı bölümlerin başlıklarından da anlaşılacağı üzere eser, ahlak dışında birçok şeyle ilgilenir. Birinci bölüm bir metafizik ve doğa teolojisi kitabıdır. Bu bölümde tözün doğasına dair bir teori şerh edilir ki, bu aynı zamanda Tanrı'nın varlığına dair bir ontolojik argümandır. Descartes'a göre zihinsel ve maddi olmak üzere iki tür temel töz vardı. Fakat Spinoza'ya göre bir tek töz vardır (ona da 'Tanrı' ya da 'Doğa' denebilir) ve o töz, düşüncenin ve uzamın arazlarına sahiptir. Dolayısıyla insan zihni ve insan bedeni iki farklı dünyaya ait değildir: Zihin, ikinci kitapta açıklandığı üzere, düşüncenin arazının bir modu olarak düşünülen insandır, beden de uzamın arazının bir modu olarak düşünülen insan. Zihin ve beden ayrılmazdır: İnsan zihni aslında basitçe insan bedeninin ideasıdır. Spinoza bu zeminde bilginin üç seviyesinin bir epistemolojik teorisini inşa eder. Bunlar muhayyile (*imagination*), akıl (*reason*) ve sezgidir (*intuition*).[10]

Kitaba ismini veren bölüm üçüncü bölümdür. Diğer varlıklar gibi insanlar da kendilerinin var olmaya devam etmeye ve kendilerini tehdit eden her türlü tehlikeyi ortadan kaldırmaya çalışır. İnsandaki bu dürtünün bilinci arzudur ve bu dürtü serbestçe çalışırsa haz duyarız, engellenirse de elem. İnsanın bütün kompleks duyguları, arzunun bu iştiyakından, yani haz ve elemden dolayıdır. İyiye ve kötüye dair yargılarımız, dolayısıyla da eylemlerimiz arzu ve kaçınmamız (*aversion*) tarafından belirlenir. Fakat *Ethics*'in son iki bölümünden, eğer tutkularımızı (*passions*) aklî olarak kavrayabilirsek (insanın özgürlüğü) onların köleliğinden (insanın esareti) kurtulacağımızı öğreniriz.

Bunun anahtarı aktif ve pasif duygular arasındaki ayrımdadır. Korku ve öfke gibi pasif duygular dış etkiler tarafından üretilirken, aktif duygular insanın durumuna dair zihnin kendi kavrayışından gelir. Pasif bir duyguya dair açık ve belirgin bir fikre sahip olduğumuz zaman bu, aktif bir duyguya dönüşür. Pasif duyguların aktif duygularla yer değiştirmesi ise özgürlüğe giden yoldur. Bizim özellikle korku, bilhassa da ölüm korkusu edilgisinden kurtulmamız gerekir. 'Özgür bir insan, ölümü diğer şeylerden

10 Spinoza'nın metafiziği 6. Bölümde, doğa teolojisi 10. Bölümde ve epistemolojisi de 4. Bölümde detaylı olarak ele incelendi.

çok düşünmez; onun sahip olacağı hikmet, yaşam üzerine tefekkür etmededir, ölüm üzerine değil.' (*Eth*, 151)

Ahlaki özgürleşme, paradoksal bir şekilde, hem tüm şeylerdeki zorunluluğu idrak etmeye hem de bu durumdan da zevk almaya bağlıdır. Nefret ettiğimiz kişilerin eylemlerinin doğa tarafından belirlendiğini anladığımızda onlardan artık nefret etmeyiz. Nefrete nefretle karşılık vermek onu sadece artırır, sevgiyle karşılık vermek ise yenilgiye uğratır. Yapmamız gereken, şeylerin tüm zorunlu doğal şemasına Tanrı'nın gözüyle bakmaya çalışmak, yani onu 'ebediyet ışığında' görmektir.[11]

Spinoza'nın özgün sistemine tarihsel olarak birkaç farklı şekilde bakılabilir. Dilersek, onun töz teorisini Locke'unkiyle aynı yere koymamız mümkün. Hem Locke hem de Spinoza Aristotelesçi töz düşüncesini tasfiye eder: Locke'a göre, bireysel tözler bir anda gerçek bir sıfır olur; Spinoza'ya göre ise tekil bir töz, evreni kuşatana dek yayılır. Fakat bu ikisini karşılaştırma noktası olarak Descartes'ı alırsak diyebiliriz ki, Spinoza Kartezyen kabullerin olası sonuçlarını belirleme konusunda Malebranche'ı geride bırakır. Malebranche'ın vardığı sonuç, Tanrı'nın evrendeki tek varlık olduğuydu. Spinoza daha ileri gitti ve Tanrı'nın tek töz olduğunu iddia etti. Peki, Spinoza bu tek tözün 'Tanrı veya Doğa' olduğunu söylediğinde, bu onun bir panteist ya da bir ateist olduğu anlamına mı gelmektedir? O, 'Tanrı' kelimesinin doğal evrenin düzeni için sadece bir şifre olduğunu ve bilim adamlarının 'Doğa' derken hep Tanrı'dan bahsettiklerini iddia etti. Dolayısıyla, ona göre bu ikisinin aynı şey olduğu kabul edildi.

17. yüzyıl, felsefede Aristoteles'e karşı başkaldırış dönemidir. Bu başkaldırışı en üst düzeye getiren kişi ise Spinoza olmuştur. Aristotelesçi skolastisizmin ayırıcı özelliği, onun yapmış olduğu ayrımlarda ve insanları ve maddi dünyayı açıklamak için kullandığı kavram çiftlerindedir: Aktüellik ve potansiyellik, madde ve form, istek ve eylem, akıl ve irade, doğal ve aklî kuvvetler, şeklî ve gaî sebepler. Tüm bu ayrımlar Spinoza tarafından bozuldu. Aristoteles'in kavram listesinden bize sadece töz ve araz ayrımı, skolastik araçlarından da öz ve var oluş (*essence and existence*) ayrımı kaldı. Bu ayrımları, sonlu ve sonsuz varlık arasındaki ayrımı ifade etmek amacıyla, herkesten evvel Spinoza kullandı. Spinoza'nın sistemi Aquinas'tan beri ortaçağ Aristotelesçiliğinin vardığı en ileri noktaydı.

---

11 Spinoza'nın ahlak düşüncesi ayrıntılı olarak 8. Bölümde ele incelendi.

Paradoksal olarak Spinoza ve Aristoteles bir noktada birleşirler ki, bu diğer tüm noktaların üstündedir. Spinoza'nın *Ethics*'in son kitabında ele aldığı, insanın en üst faaliyeti olan Tanrı'ya duyulan akli sevgi ile Aristoteles'in *Etik*'in 10. kitabında ele aldığı, insanın mutluluğun en üstün unsuru olan Tanrı'yı haz dolu temaşası oldukça benzerdir. Her ikisinde de davet edildiğimiz mutluluk faaliyeti sonraki filozoflara hiç cazip gelmedi.

Spinoza'nın felsefesi genellikle rasyonalizmin en aşırı formu olarak kabul edilir. Kendi sistemini Öklitçi terminolojiyle açıklar. Bunun sebebi de sadece sitemindeki çeşitli tezler arasındaki ilişkileri izah etmek değildir: Ona göre mantıksal silsileler, evreni bir arada tutan şeydir. O, mantıksal ve nedensel bağlantılar arasında herhangi bir ayrım yapmaz, çünkü ona göre, düşüncelerin düzeni ve bağlantıları ile şeylerin düzeni ve bağlantıları aynıdır. Fakat yine de bu katı rasyonalist, Romantik dönemde büyük bir etkiye neden oldu. Onu 'Tanrıya mest olmuş adam' ilan ederek Kierkegaard'a sevdiren, Alman Romantik şair Novalis'ti. Wordsworth ve Coleridge 1797'de Somerset'te onun felsefesini tartışırlardı, hatta bu uğurda katlandıkları şeylerden dolayı neredeyse tutuklanıyorlardı. Çünkü bu iki şairin Fransız devrimi ajanı olup olmadığını incelemek üzere gönderilen bir devlet muhbirinin, Spy Nozy'de[12] olduğu gibi, onları gizlice dinleyip dinlememe konusunda kafası karışmıştı.[13]

Spinoza'nın Tanrı ile Doğayı özdeşleştirmesi bu dönemde bu iki şairin dizelerinde bir iz bırakmıştır. Wordsworth kendisini Doğaya tapan birisi olarak tanımlar ve onun 1798'deki 'Lines above Tinterb Abbey' inde şu ünlü dizeleri yazar:

Hissettim,
Beni zevkle rahatsız eden
Soylu düşüncelerin, yüce bir hissin
Karmakarışık bir şeyin;
Dizili güneşlerin ışığında,
Koca okyanuslar ve canlı havada,
Ve mavi göklerde

12 'Spy Nozi and the Poets' adlı radyo oyunu bu olayı anlatır (*çev.*).
13 Coleridge, *Biographia Literaria*, 10. Bölüm.

Ve de insanın zihninde barınan
Düşünen her şeyi,
Tüm düşüncelerin tüm nesnelerini
Harekete geçiren
Ve her şeyi sarıp sarmalayan
Bir hareketi, bir ruhu olan varlığı.

Aynı yıl Coleridge, 'Frost at Midnight'ta erkek bebeğine kumsallı göllerin güzellikleri arasında bir yaşam diler ve şöyle der:

Peki, sen görüp duyacak mısın?
Ezelden beri kendisini tüm her şeyde
Tüm her şeyi de kendisinde öğreten
Tanrı'nın
Konuştuğu ezelî dili;
Sevimli şekiller ve akıllı sesleri

Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz on yedinci ve on sekizinci yüzyıl arasındaki sınırda birinden diğerine adım atmış bir şekilde durur. Altmış yıllık ömrünün elli dört yılını on yedinci yüzyılda geçirmiştir. Fakat asıl eserleri on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmış ve yayımlanmıştır. Gerçek şu ki, en önemli metinlerinin çoğu ölümünün üzerinden uzun yıllar geçene dek yayımlanmamıştır. Leibniz sistematik yazan bir yazar olmadığı için felsefe tarihçileri kısa risalelerden, rastgele yazılmış sayfalardan ve bölük pörçük notlardan tutarlı ve kuşatıcı bir sistem kurmak için uğraşmıştır. Fakat zekâsının kuvveti hiçbir zaman sorgulanmış, sonraki dönem filozofları kendilerini ona karşı hep borçlu addetmişlerdir.

Leibniz'in babası Leipzig'de felsefe profesörüydü ve 1652 yılında, Leibniz altı yaşındayken öldü. O, çocukluğunun büyük bir kısmını babasından kalan kütüphanede şevkle okuyarak geçirdi ve hızlı bir ilerleme sağladı. Yetişkinlik döneminden kendisini, gelmiş geçmiş en iyi okuyan filozof olarak gösterdi. Edebiyat, tarih, hukuk, matematik, fizik, kimya ve teolojiyi

kapsayan geniş bir ilgi alanı vardı. Fakat on üç yaşından itibaren onun başlıca tutkusu mantık ve felsefe oldu. Zaten delikanlılığının erken dönemlerinde Suarez'i roman okurcasına kolay okuduğunu ve yürüyüşe çıktığında zihnini Aristotelesçiliğin ve Kartezyenizmin muhalif erdemleriyle dengelediğini söyler.

Leibniz 1661'de Leipzig Üniversitesi'ne girdi. 1663'te bireyleşme ilkesi (principle of individuation) üzerine yazdığı skolastik bir bitirme tezine lisans eğitimin tamamladı ve ardından (G IV. 15-26) önce matematik çalışmak üzere Jena'ya, sonra da hukuk çalışmak üzere Altford'a gitti. Buna ek olarak, on dokuz yaşında küçük bir mantık eseri, *De Arte Combinatoria*'yı [Kombinasyon Sanatı Üzerine] yayımladı. Eserde klasik Aristotelesçi kıyas teorisine bir takım yenilikler önerdi ve geometrinin mefhumlarını aritmetiğin kodlarıyla temsil eden bir yöntem ortaya koydu. Leibniz karmaşık terimleri basit terimlere ayıran bu yöntemin tümdengelimsel bir keşif mantığı –o zamana dek mantıkçıların gözden kaçırdığı bir mantık– üreteceğini umuyordu. (G IV. 27-102)

Leibniz 1667'de Altdorf'tan 'Hard Cases in Law' [Hukukta Zor Durumlar] üzerine bir tez yazarak doktorasını aldı. Ona bir kürsü önerildi fakat o, bir saray mensubu ve diplomat olacağı bir kariyer yolunda ilerlemeyi tercih etti. Daha sonra o, Kutsal Roma İmpratorluğu seçmenlerinden Mainz Başpiskoposunun hizmetine girdi. Başpiskoposa ithaf ettiği sonraki akademik yayımları Alman hukukunun rasyonalize edilmesi için öneriler ve hukuk biliminin öğretilmesi için yeni bir yöntem üzerineydi. Başpiskoposun önerisine binaen, skolastik felsefeyi kötüleyen unutulmuş bir on beşinci yüzyıl eserini, Descartes'a karşı kendi Aristoteles savunusunu da içeren bir ekle yeniden yayımladı. (G I. 15-27, 129-76)

Leibniz 1672'de, XIV. Louis'i Mısır'a bir haçlı seferi düzenlemeye ikna etme göreviyle Paris'e gönderildi. Yolculuğu diplomatik açıdan bir işe yaramasa da felsefi açıdan verimliydi. Arnauld ve Malebranche ile görüştü ve Descartes ve Gassendi üzerine ciddi bir okuma yapmaya başladı. Kısa bir süreliğine Gassendi'nin atomculuğu ve materyalizmi kısa bir süre ona cazip geldi, fakat daha sonra bundan pişmanlık duyacaktı. 1716'da şöyle yazmıştır: 'Gençken ben de atomların ve boşluğun tuzağına düştüm, fakat akıl beni o tuzaktan kurtardı.' (G VII. 377)

Leibniz sonraki yıl daha yüksek düzeyli bir diplomatik ziyarette (bu sefer Londra'ya) Boyle ve Oldenburg ile tanıştırıldı. Kraliyet Derneği Üyelerine gösterdiği hesap makinesi modeli onları o kadar etkiledi ki, Leibniz'i de derneğe üye yapmaya karar verdiler. Daha sonra Paris'e döndü ve Newton'un önceden bulduğu, fakat henüz yayımlamadığı keşiflerinden bihaber, sonsuz küçükler hesabını (*infinitesimal calculus*) buldu. Leibniz Almanya'ya dönüş yolu üzerinde, Amsterdam'a uğrayarak Spinoza'yı ziyaret etti ve *Ethics*'in müsveddesi üzerinde çalışarak önemli yorumlar yazdı. Fakat Leibniz, *Ethics*'in yayımlamasıyla çoğunluğun kötülemeye başladığı Spinoza ile samimiyetini azalttı.

1676'dan ölümüne dek Hanover'in birbiri ardınca gelen yöneticilerinin hizmetinde bulundu ve kütüphanecilikten maden mühendisliğine birçok mevkide görev yaptı. Mainz'da başlamış olduğu ekümenik[14] girişimlerini devam ettirdi ve Arnauld'un tavsiyesi ve Vatikan'ın onayı üzerine mezheplerden arındırılmış bir Hıristiyanlığı savunduğu bir kitap yazmaya başladı. 1667'de müstear bir isimle Avrupa'daki Hıristiyan devletlerin dünyevi liderinin imparator, manevi liderinin de papa olduğu bir milletler topluluğu (*commonwealth*) haline gelmesi gerektiğini öne süren bir kitap yazdı.

Ekümenik projenin hızı, onu destekleyen dük öldüğünde kesilmeye başladı. Leibniz'in yeni patronu ve Descartes'ın Prenses Elizabeth'inin kız kardeşi Sophia (eşi Kral I. James'in torunudur) olan Brunswick Dükü Ernst August idi. August, Leibniz'i düklük sarayının tarihini derlemekle görevlendirdi ki bu, Almanya, Avusturya ve İtalya'da arşiv araştırması yapılmasını gerektiriyordu. Leibniz görevine titizlikle eğildi, öyle ki, bölgenin tarih öncesi dönemlerinin bile izini sürdü. Eserin, onun ölümünden evvel tamamlanmış tek parçası bir soybilim çalışmasından ziyade jeoloji çalışmasıdır: Saksonya'nın toprağı ve minerallerine dair önsöz niteliğindeki açıklamalar.

Eserlerinden ilki olan ve kalıcı bir yaygınlık kazanan *The Discourse on Metaphysics*'in [Metafizik Üzerine Konuşma] yayımlanması 1685'in kışına denk gelir. Eseri yazar yazmaz Arnauld'a bir özetini yollar, fakat eser soğuk bir şekilde karşılanır. Onun, eseri on yıl boyunca yayımlamamasının sebebi muhtemelen budur. Leibniz bu eserini olgunlaşmış felsefesinin ifa-

14 Kiliselerin birleşmesini amaçlayan (*çev.*)

de bulmuş ilk hali olarak kabul ediyordu. Açık ve kısa olan bu eser günümüzde Leibniz'in felsefî sistemine giriş için en iyi tercihtir ve onun karakteristik doktrinlerinin çoğunu içerir.

Bu doktrinlerin ilki mümkün olan tüm dünyaların en iyisinde yaşıyor olduğumuzdur ki bu, Tanrı'nın akılla düzenli olarak müdahale ettiği bir dünyadır. Spinoza Tanrı'nın tek töz olmadığını düşünür; O'nun dışında yaratılmış bireyler de vardır. Her bir birey kendisi hakkında doğru yüklemlere kendi tarihi içerisinde sahip olur ve bu yüklemlerin bütünü onu bir töz olarak tanımlar. Leibniz der ki, bu tözlerin her biri 'kendi yoluyla evreni açıklar' ve bu dünyayı tikel bir bakış açısından kendi içinde özetler. İnsanlar bu tür tözlerdir; onların fiilleri zorunlu değil, mümkündür ve özgür iradeye dayanır. Tercihlerimizin sebepleri vardır fakat bu, sebeplerin varlığını zorunlu kılmaz. Yaratılmış tözler birbirlerine doğrudan etki etmezler; Tanrı olayları öyle düzenler ki, bir töze olan şeylerle diğer tüm tözlere olan şeylere tekabül eder. Sonuç olarak her bir töz, Tanrı'nın tasarrufta bulunduğu diğer şeylerden bağımsız olan farklı bir dünya gibidir.

İnsan zihni, başlangıcından itibaren tüm şeylerin idealarına sahiptir: Tanrı dışında hiçbir varlık ruhumuza dışarıdan etkide bulunamaz. Fakat idealarımız bizim kendi idealarımızdır, Tanrı'nın değil. Bu yüzden de onlar kendi irademizin eylemleridir ve sebebi de zorunlu olarak Tanrı'dan gelmez. Tanrı bizim var oluşumuzu mütemadiyen muhafaza eder, fakat düşüncelerimiz bir anda ve özgürce meydana gelir. Ruh ve beden birbiriyle etkileşimde bulunmaz, fakat düşünceler ve bedensel olaylar uyum içerisinde meydana gelir, çünkü onlar Tanrı'nın tayin ettiği kaderi severek münasebete girerler. Tanrı, şeyleri öyle düzenlemiştir ki tözler, yani evrendeki en değerli şeyler sonsuza dek tam bir özbilinç halinde yaşar. Tanrı, kendisini sevene hazırladığı mutluluk o hayal bile edilemez.

Bu kısa özetten anlaşılacağı üzere *Discourse,* kendisini Aristotelesçi gelenek ve geleneksel Hıristiyan teolojisi içerisinde bir yere oturtmuş ve kısa dönem önceki kıta filozoflarından gelen unsurları ona uyum içinde eklemiştir. Onun temel düşünceleri 1695'te seviyeli bir dergide *New System of Nature and of the Interaction of Substances* [Yeni Doğa Sistemi ve Tözler Arası Etkileşim] başlığıyla yayımlandı. Birçok bilgin buna eleştiriler yazdı, fakat Leibniz onları güçlü bir şekilde çürüttü. 1698'de başka bir dergi makalesiyle ['On Nature itself'/Doğanın Kendisi Üzerine] Descartes,

Malebranche ve Spinoza'nın sistemlerine –kendi sentezini bunlar üzerine kurmuştu– karşıt olan kendi sistemini açıkça ortaya koydu.

Katolik ve Protestanları (çeşitli dinî ikrarlar arasındaki ortak zemini ortaya koyan 1686 *Systema Theologicum*'a rağmen) bir araya getirmede başarısız olan Leibniz, kendisini potansiyel olarak daha kolay bir görev olan Kalvinist ve Lutherci Protestanları uzlaştırmaya adadı. Bu işin de onun tartışma ve ikna gücü dışında kaldığını gördü. Böylelikle o, Avrupa'nın Hıristiyan devletlerin birliği gibi şatafatlı bir projenin sonunun nasıl olacağını gördü. Bu yüzden, Fransa'nın XIV. Louis'sinin ve Rusya'nın Büyük Peter'inin ilgisini çekme gayretleri boşunaydı. Fakat ekümenizm tutkusu hiç azalmadı ve hayatının son yılında bile Katolik Hıristiyanlık ile geleneksel Çin Konfüçyanizmi'nin inanç ve ritüellerini uzlaştırmaya çalışan Cizvitleri destekledi. Bazı zamanlarda Katolikliğe ait bir dizi ibadete devam etmiş olsa da –bu ibadet bir seferinde Adiratik'i geçerken oluşan bir fırtına esnasında Yunus peygamber gibi denize atılmasını engellemişti– ölümüne dek bir Protestan olarak kaldı.

Leibniz, *Essay Concerning Human Understanding*'inde Locke doğuştan gelen ideaların varlığını reddettiği için ampirizme bütün gücüyle saldırdı. Bu saldırı 1704'e kadar nihayete erdi, fakat o yıl Locke öldü ve Leibniz bir şey yayımlamama kararı aldı. Buradaki düşüncelerin *New Essays on Human Understanding* [İnsan Anlaması Üzerine Yeni Denemeler] ismiyle yayımlanması, ölümünden yaklaşık elli yıl sonra gerçekleşebildi. Leibniz'in hayattayken yayımlanan en uzun eseri *Essays in Theodicy*'dir. Prusya Kraliçesi Charlotte'a ithaf edilen eser bu dünyanın kötülüklerine rağmen tanrısal adaletin varlığını savunur. 'Theodicy' Tanrı'nın insana yaptığı şeyleri gerekçelendirme projesini açıklamak üzere türetilmiş sözde-Yunanca bir kelimedir. Kitap görünüşlere rağmen aslında bizim bütün mümkün dünyaların en iyisinde yaşadığımızı iddia eder. Kitabın mesajı *Essay on Man*'de Alexander Pope tarafından özetlenir:

> Kabul etsek ki
> Tüm Sistemler mümkündür
> Ve ezeli Hikmet en iyiyi yaratır...
> İnsana hürmet edip, yanlış dediğimiz ne varsa,
> Belki doğru demeliyiz, zira her şey göreceli...

Doğayı sen asla bilemezsin, Sanat başka:
Göremeyeceğin bütün İhtimaller, bütün Yönelimler;
Anlayamayacağın bütün Düzensizlikler, bütün Ahenk;
Tüm tikel Kötülükler, evrensel İyi:
Ve Onura rağmen Aklın hata yapmadaki ısrarı,
Bir hakikat açık, 'Ne olursa olsun, her şey DOĞRUDUR'.

Pope bunu 1734'de yazdı. Çeyrek asır sonra Lisbon depremi faciasının etkisiyle böylesi bir iyimserlik karşısında hayrete düşen Voltaire buna satirik *Candide*'iyle karşılık verdi. Bu romanda Leibnizci Dr. Pangloss bir sürü ızdırap ve felakete büyülü sözlerle karşılık verir: 'Her şey tüm mümkün dünyaların en iyisinde, en iyisi içindir.' Candide şöyle yanıt verir: 'Eğer en iyisi bu ise, ötekiler nasıl acaba?'

Leibniz'in en önemli iki kısa incelemesi 1774'te yayımlandı: *Monadology* ve *The Principles of Nature and of Grace* [Doğa ve İlahi İnayetin İlkeleri]. *Monadology, Discourse*'ta taslağı çizilmiş olan sistemin daha gelişmiş ve gösterişli bir biçimini ihtiva ediyordu. Ayrıca o, karmaşık olan her şeyin basit olandan yapıldığını ve basit olan her şeyin de yer kaplamadığını, çünkü yer kaplaması durumunda daha fazla bölünebileceğini iddia ediyordu. Fakat maddi olan her şey yer kaplardı, dolayısıyla basit ve maddi olmayan unsurlar bulunmak zorundaydı. Böylesi ruh-benzeri varlıkları Leibniz monadlar olarak adlandırır ve bunlar *Discourse*'un 'ayrı dünyalar'ıdır. Spinoza'ya göre bir tek töz ve zihnin ve uzamın arazları varken, Leibniz'e göre sonsuz sayıda tözler ve sadece ruhların sıfatları vardır.

Malebranche gibi Leibniz de varlıkların diğer varlıklara nedensel olarak etki edebileceğini kabul etmedi. 'Monadlar' der, 'herhangi bir şeyin içeriye girip çıkabileceği bir pencereye sahip değildir.' Monadların yaşamı algıların zihinsel durumlarının birbirinin yerine geçmesidir, fakat dış dünya bunlara nedensel bir etkide bulunamaz. Bir monad dünyayı yansıtır fakat bu, dünya onun içine ışıdığı için değil, Tanrı'nın onu dünya ile eş zamanlı olarak değişmeye programladığı içindir. İyi bir saatçi, sonsuza dek aynı anda aynı vakti gösteren bu mükemmel zamanı muhafaza edecek iki saat inşa edebilir. Tüm yarattıkları bakımından Tanrı böyle bir saatçidir: O, evrenin ahengini şeylerin başlangıcında kurmuştur.

Leibniz aynı yıl *Monadology*'yi yazdı ve yine bu yıl Britanya Kraliçesi Anne öldü. 1701 İngiliz Veraset Kanunu Hanover Electress'i Sophia'nın vârislerinin intikaline ve oğlu Elector Georg Ludwig'in Kral I. George olmasına karar verdi. Leibniz Londra yolunda patronundan ayrıldı ve Hanover'e gitti. Newton'la sonsuz küçükler hesabının sahibinin kim olduğu konusundaki münakaşalarından ötürü o, İngiltere'de pek sıcak karşılanmama ihtimali söz konusuydu. Kraliyet Derneği 1712'de bu anlaşmazlığa müdahale etti ve Newton'un daha önce bulduğuna karar vererek onu ödüllendirdi.

Leibniz ardında yayımlanmamış birçok sayfa ve bir sürü tamamlanmamış proje bırakarak 1716'da vefat etti. Bu projelerden en iddialısı, kapsamlı bir insan bilgisi ansiklopedisiydi. Bu, dinî mezhepler olan Benedictinler ve Cizvitlerinki gibi ya da Kraliyet Derneği, Paris'in Bilimler Akademisi ve Leibniz'in ilk başkanı olduğu Prusya Akademisi gibi yeni kurulmuş olan kültürel derneklerin eserleri gibi olacaktı. Ve şimdilerde, yani aşağı yukarı 300 yıl sonra, 1923'te başlayan Alman Akademisi Leibniz'in tüm eserlerini yayımlama projesinin henüz yarısına bile gelmiş değil.

Berkeley

Leibniz'in ömrünün son yıllarında, yetenekli bir genç düşünürün yükselişini haber veren birkaç eser yayımlandı. George Berkeley –dokuzuncu yüzyılda yaşayan John Scotus Eruigena'dan beri bu adanın gördüğü en kabiliyetli filozof– 1685'de İrlanda Kilkenny yakınlarında dünyaya geldi.[15] On beş yaşında Dublin Trinity College'a giren Berkeley, 1704'te lisans diplomasını aldı ve yazdığı iki matematik makalesinin etkisi dolayısıyla Akademi Üyesi ilan edildi. Leibniz'in aksine o, en önemli felsefi eserlerini gençliğinde, yirmi dört ile yirmi sekiz yaşları arasında yazdı.

1709'da *An Essay towards a New Theory of Vision* [Yeni Bir Görme Teorisine Yönelik Bir Deneme] yayımlandı. Bu kitap görünen nesnelerin uzaklığı ve büyüklüğüne nasıl karar verdiğimize dair bir görüş önerir. Uzaklığın kendisinin görünür olmadığını, onun 'göze yönelen doğrusal bir çizgi olduğunu' iddia eder: Biz ona, bir görüntünün belirginlik derecesiyle ve gözümüzü optimum görüşe göre ayarlarken yaşadığımız hislerle karar

15 bkz. Cilt II.

veririz. Büyüklüğün görsel algısını ele aldığımızda, görünür büyüklük ile hissedilir büyüklük arasında bir ayrım yapmak zorunda kalırız. 'Görme tarafından kavranan iki tür nesne vardır ve bunların her birinin de kendi ayrı büyüklüğü ya da uzamı vardır. Birisi tamamen dokunulabilir, yani dokunarak algılanabilir, ölçülebilir ve anında görme duyusunun kapsamına dâhil olmaz. Diğeri ise ilkinin görüş alanına getirilmesiyle tamamen ve anında görülebilir.' Mesela ayın görünür büyüklüğü, onun gözerime olan uzaklığına göre değişiklik gösterirken, hissedilir büyüklüğü sabit kalır. Fakat normalde biz, hissedilir büyüklüğe görünür büyüklük sayesinde karar veririz. Berkeley'nin hem büyüklük hem mesafe meseleleriyle ilgili görüşü şu ampirik sonuca yol açar: Görsel değerlendirmelerimiz duyular arasındaki bağlantıların tecrübelerine dayanır:

> Uzaklığı görürsek büyüklüğü de görürüz. Bir insanın yüzündeki utanma ve öfkeyi de yine bu yolla görürüz. Bu edilgilerin (*passions*) kendileri görünmezdir, fakat yine de bunlar çehrenin rengi ve değişimiyle –bu renkler ve değişimler görmenin aracısız nesneleridir– göz tarafından içeri alınır. Ayrıca çehrenin renkleri ve değişimlerinin onları göstermesinin tek sebebi vardır ki o da onlara eşlik etmelerinin gözlemlenmesidir. Tecrübe olmasaydı yüz kızarması bizim için utanmanın değil, hoşnutluğun işareti olurdu. (*BPW*, 309)

Görmenin karar verdiği şekil ile dokunmanın karar verdiği biçim arasındaki ilişki sadece tecrübeyle öğrenilecek bir şeydir. Kör doğan ve dokunduğu şeyin küre olduğunu söylemesi öğretilen bir insan, eğer görüşü aniden düzelmezse, sadece bakarak önünde duran iki nesneden hangisinin küp, hangisinin küre olduğunu söyleyemez. Böylece Berkeley Locke'u takip eder.

Görülecektir ki *New Theory* zihin felsefesi için olduğu kadar deneysel psikoloji için de bir katkıdır. Örneğin, biraz önce ifade edilen tez bir kavramsal analiz kısmı değil, sadece deneyle test edilebilecek bir tezdir.[16]

---

16 Gerçekten de 1963'de test edildiğinde bunu yanlış olduğu görüldü: Kornea nakliyle gözü düzeltilen birisi saati görünce tecrübî olarak bir anda cep saatinin kaç olduğunu, akrep ve yelkovanla ilgili hisleriyle söyledi. R. L. Gregory, *The Oxford Companion to the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 95.

Berkeley'nin 1710 tarihli sonraki eseri *Principles of Human Knowledge* oldukça farklı bir şeydi: O, madde diye bir şeyin olmadığını iddia eden şaşırtıcı tezi ustalıkla savunarak takdim etti. Kitabı, çıkar çıkmaz okuyan Leibniz bile biraz şaşırdı. O, bir değerlendirmede şunları yazıyordu: 'Burada olan birçok şey doğru görünüyor. Fakat onlar oldukça paradoksal bir şekilde ifade ediliyor. Zira maddenin hiçbir şey olmadığını söylemeye gerek yok. Onun gökkuşağı gibi bir olgu olduğunu söylemek yeterlidir.'[17]

Berkeley'nin immateryalizmi 1713'te İngilizce yazılan en hoş felsefe eserlerinden olan kısa eseri *Three Dialogues between Hylas and Philonous*'ta [Hilas ve Filonus Arasında Üç Diyalog] tekrar sunuldu. Diyalogda akla aşık olan Philonous maddenin efendisi olan Hylas ile tartışır ve ona galip gelir. Philonous'un argümanı dört aşamada ilerler. Birincisinde bütün mahsus/duyulur (*sensible*) niteliklerin idealar olduğu iddia edilir. İkincisinde durağan madde düşüncesi yok edilme ile sınanır. Üçüncüsünde Tanrı'nın varlığına dair bir delil sunulur. Son olarak da gündelik dil, immateryalist bir metafiziğe uygun biçimde yeniden yorumlanır. Sonuçta Hylas, ağaçlar ve sandalyelerin idealar demetinden başka bir şey olmadığını, onları bizim zihnimizde Tanrı'nın ürettiğini ve devamlı olarak varlıklarını muhafaza eden tek şeyin de Tanrı'nın kendi algısı olduğunu kabul eder.

Berkeley'nin teorik felsefeyle ilgili son eseri 1712'de yayımlanan Latince yazılan hareket üzerine bir incelemedir. Berkeley bu tarihten evvel iki yıl süreyle İrlanda Protestan Kilisesinde rahiplik yapmıştı. Zaman zaman da Alexander Pope ile arkadaş olduğu ve sarayda Jonathan Swift tarafından temsil edildiği Londra'ya ziyaretlerde bulundu. 1714'te, kışın ortasında açık bir araba ile Alplere kadar uzanan kapsamlı bir kıta turu yaptı. Mont Cenis Alplerle ilgili konuşurken onun gözünü biraz korkuttu: 'En yiğit adamın yüreğinin bile içerisinde kaybolacağı derecede yüksek, dik ve sarp kayalılarla dolu bir yer.'

Leibniz 1724'te Derry Dekanı oldu ve Trinity'deki üyeliğinden istifa etti. Kısa bir süre sonra Amerika anakarasındaki İngiliz sömürgecilerin çocuklarını ve yerli Amerikanları eğitmek ve onlara dinî kuralları öğretmek amacıyla Bermuda'da bir kolej kurmayı planladı. Medeni dünyanın

17 Lebiniz'ın *Principles* kitabının nüshasında yazar; S. Brown'dan alıntılanmıştır, *Leibniz* (Brighton: Harvester Press, 1984), s. 42.

liderliğinin bir gün Amerika'ya geçeceğini öngördü ve 'On the Prospect of Planting Arts and Learning in America' [Amerika'da Sanatları ve Eğitimi Tesis Etme Arayışı] adlı şiirinde şunları yazdı:

Batıya doğru alır imparatorluk yolunu
Geçildi zaten ilk dört aşama
Zamanın en asil yavrusunun sonuncusu olduğu
O günün, gelişiyle beşincisinin kapatacağı drama

Berkeley, koleji için bir imtiyaz ile parlamentodan 20,000£ bağış aldı ve 1728'de Atlantik'in karşı tarafına yelken açtı. Newport, Rhode Adasına vardıktan kısa bir süre sonra orasının kurmayı düşündüğü akademi için daha uygun olduğuna karar verdi. Fakat sözü verilen bağış bir türlü yapılmadı ve Berkeley hiçbir şey elde edemeden 1731'de İngiltere'ye geri döndü. Fakat Birleşik Devletler vatandaşları onun, atalarının eğitilmesine ilgisini unutmadı ve Yale'da bir koleje ve California kasabasında bir üniversiteye ismini verdi.

Berkeley 1734'te Cloyne Piskoposluğuna atandı. Vazifeşinas bir rahip olsa da kırsal görevi ağır bir görev değildi ve kendisini, birçok hastalığının dermanı olarak tanıttığı katran suyunun faydalarını anlatmaya verdi. Katran suyu çam ağacının kabuğundan yapılan bir karışımdı ve Berkeley Amerika'da onun, çiçek hastalığının tedavisinde kullanıldığını görmüştü. *Siris* adlı incelemesinde onun 'çok ılıman ve bereketli bir doğaya ait olduğunu ve insanın bünyesine göre ayarlanmakta; sıcak olmasa da ısıtan, sarhoş etmeden ferahlatan' bir içecek olduğunu yazdı. Sözleri daha sonra şair Cowper tarafından çalındı ve çayı övmek için kullanıldı.

Berkeley 1749'da *A Word to the Wise*'ı yazdı ve bu eserde bölgesindeki Katolik kilisesini, hemşehrilerine miras kalan tembelliklerinden sıyrılmaları ve İrlanda'nın sefil ekonomisinin düzeltilmesi için kendisiyle birlikte gayret göstermeleri konusunda uyardı. Üç yıl sonra hükümet ona İrlanda'da daha kazançlı bir konum önerdi fakat o, öneriyi geri çevirdi ve Oxford'da emekliliğe ayrıldı. Ömrünün son yılını Holywell Street'te mütevazı bir evde geçirdi. 1753'ün başında İncil okuyan karısını dinlerken vefat etti ve mezarının hâlâ görülebileceği Christ Church Katedrali'ne gömüldü.

Berkeley uzun süre unutulmadı ve bu sadece felsefi konular için de geçerli değildir. Maddenin var olmadığı, dolayısıyla maddi nesnelerin sadece

Tanrı'nın bizimle paylaştığı idealar olduğu şeklindeki paradoksal tezi de zaman zaman hatırlandı. Onun sloganı *esse est percipi* –var olmak demek algılanmak demektir– yaygın bir şekilde aktarıldı ve yine onunla sıklıkla dalga geçildi. Dr. Samuel Johnson gibi bazıları bu doktrinin inanılmaz olduğunu düşünürken, şair Arthur Hugh Clough gibi diğer bazıları da hayata gerçek bir farklılık katmadığını düşündü.

James Boswell, Berkeley'nin immateryalizmini bir kilise avlusunda Johnson ile nasıl tartıştığını şöyle tasvir eder: "Dikkat ettim de onun doktrinin yanlış olduğuna ikna olsak bile onu çürütmek mümkün değil. Johnson'un soruları cevaplarkenki canlılığını hiç unutmayacağım; büyük bir taşa güçlüce vurur ve ayağını tutup gelerek '*Bundan dolayı* reddediyorum' derdi."

Clough'un *Dipsychus*'ındaki genç kahraman, Tanrı'yla yalnız bir birliktelik idealinden bahseder. Muhatabının, yani dünyevi hikmetin sesinin bunu ciddiye alması zordur:

Böylesi görüşler, bilgece ve ustaca
Layıktır Berkeley ve Malebranche'a
Güveniyorum yazılmazmaz günah
Ben de sırıtarak versem cevap.
Bu ağız sulandırıcı etler, bu parlak şarap,
Sahtedir belki, belki sadece görüntü,
Lafın kısası, sadece benim içimde,
Onlar eşsiz bir uyum içinde
Bu sevimli yaratıkların parlak güzellikleri
Şişkin aldatmacadır, bunda ne şüphe;
Fakat onu kollarıma bastırdığımda
Düşünmedim onu nasılsa
(*Poems* (Oxford: Oxford University Press, 1974), s. 241)

3.

Hume'den Hegel'e

Hume

Berkeley'den kısa bir süre sonra, Dublin'de dünyaya ampirist metafizikçisi bahşedildi. Bu, ampirist ilkeleri metafizik karşıtı bir aşırılığa götürecek Edinburg'lu filozof David Hume idi. Hume 1711'de asil bir İskoç ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. O, dul kalmış bir kadının en küçük oğlu olarak erken yaşlarda hayatta kendi yolunu kendi kurmak zorunda kaldı. Hume on iki ile on beş yaşları arası Edinburg Üniversitesi'nde edebiyat ve felsefeyi, her iki alana da tutku duyarak okuduğunu söyler. Daha sonra kendisini avukatlığa hazırladı, fakat kısa bir süre sonra vazgeçti; çünkü kendi kelimeleriyle söylersek 'tüm her şeye karşı başa çıkılmaz bir isteksizlik duyarken Felsefe ve Genel Öğrenmeye karşı büyük bir istek' buldu kendinde.

Bunun dışında Bristol'de bir şeker firmasında bir ticari kariyeri oldu, fakat orada dört aylık bir memuriyet onu iş hayatının kendisine göre olmadığını ikna etmeye yetti. Kendisine kalan küçük mirasla sade bir hayat yaşamaya karar verdi ve çok para gerektirmeyen bir kasaba hayatı yaşayacağı Fransa'ya geçti. 1734'ten 1737'e kadar Descartes'ın Cizvit kolejinde eğitim almış olduğu Anjou'daki La Fléche'te yaşadı. Hume kolejin kütüphanesini kullanarak ilk ve önemli bir eserini, *Treatise of Human Nature*'ı [İnsan Doğası Üzerine İnceleme] yazdı.

İngiltere'ye döndüğünde bu eseri yayımlatma konusunda bazı zorluklarla karşılaştı ve eser çıktığında gördüğü karşılık onu hayal kırıklığına

uğrattı. Hume otobiyografisinde 'Hiçbir Yazma Girişimi benim İncelemem kadar talihsiz olmadı.' diye yazar. 'O, *matbaanın ölü çocuğu* olarak doğdu.' Fakat ölümünden sonra eser müthiş bir ün kazanacaktı. 18. yüzyıl Alman idealistleri ile 19. yüzyıl İngiliz idealistleri ampirizm eleştirilerinde onu hedef aldılar: Ondan hem nefret ediyor hem de ona büyük saygı duyuyorlardı. Yirminci yüzyıl İngiliz ampiristleri, eseri İngiliz dilindeki en büyük eser olarak göklere çıkardı. Kitap, düşüncelerinin sonraki daha bilindik sunumlarıyla birlikte, Descartes'dan itibaren bütün filozofların eserlerinden kesinlikle daha büyük bir etkiye neden oldu. La Fléche kasabası felsefeye olan katkısından ötürü gurur duyabilir.

Treatise ilk ikisi ['Anlama Üzerine' ve 'Edilgiler Üzerine'] 1739'da ve üçüncüsü de [Ahlak Üzerine] 1740'ta olmak üzere üç cilt halinde yayımlandı. Birinci baskının ismi eserin amacını açıklıyordu: *Deneysel Akıl Yürütme Yöntemini Ahlaki Meselelere Uygulama Girişimi*. Hume deneysel yöntemi ahlak meselelerine uyguladığı için, Newton'un fizikte yaptığı şeyi kendisinin de psikolojide yaptığını düşünüyordu. O, cisimler arasındaki kütle-çekim ilişkisinin idealar arasındaki ilişkilere karşılık geldiğini ileri sürdü. Bu sayede metafizikçiler tarafından üzeri karartılan nedensellik ve zorunluluk gibi düşünceler ilk kez aydınlatılacaktı. Bütün bilimler bundan faydalanabilirdi: Bilginin sınırları üzerinde küçük kaleler dikmek yerine, artık 'bu bilimlerin merkezine, yani insan doğasına doğrudan yürüyebilecektik.' (*T*)

Treatise'in birinci kitabı zihnin içeriklerine dair ampirist bir sınıflandırma ('algılar') yaparak başlar. Bu, Locke ve Berkeley'nin epistemolojisiyle aynı zeminde yükselse de, Hume algıları izlenimler (*impressions*) ve idealar olmak üzere iki sınıfa ayırır. İzlenimler idealardan daha kuvvetli ve derindir, ayrıca duyum ve duyguları da içerir. İdealar ise düşünme ve akıl yürütme tarafındanihtiva edildiği algılardır (*perceptions*). Hume hafıza ve muhayyile idealarını ve onlar arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde inceler; Berkeley'nin, Locke'un soyut idealarına yaptığı eleştiriyi destekler ve güçlendirir.

Uzay ve zaman idealarına ayrılan ikinci bir bölümden sonra[1] Hume kendisinin en özgün ve etkili düşüncelerini 'Bilgi ve Olasılığa Dair' başlı-

1 Bkz. 4. Bölüm.

ğıyla takdim eder. Duyuların aracısız gönderimlerinin ötesine uzanan bütün bilgiler, der Hume, neden ve sonuç kavramına dayanır: Bu idealar sayesindedir ki, biz geçmişte ne olduğunu keşfeder ve gelecekte de ne olacağını tahmin ederiz. Bu yüzden bu ideaların kökenini incelemek zorundayız.

Hume nedensellik ideasının, nesnenin herhangi bir iç niteliğinden ileri gelmediğini söyler, çünkü ancak en farklı türlerin nesneleri nedenler ve sonuçlar olabilir. Bunun yerine nesneler arasındaki ilişkilere bakmalıyız; böylece nedenler ve sonuçların birbiriyle birleşmiş olması (*conjunction*) ve nedenlerin sonuçlardan önce gelmesi gerektiğini görürüz. Dahası, bu iki türe ait nesnelerin sürekli birleşme durumunda meydana geldiğini göremezsek, bu onların birleşme (*contiguity*) ve birbirlerinin yerini almalarının (*succession*) bu iki nesnenin nedenleri ve sonuçları olduğunu söylememiz için yeterli olmayacaktır. Fakat bu da yeterli değildir: Eğer biz bir nedenden ona ait bir sonuç çıkaracaksak, o neden ve onun sonucu arasında zorunlu bir ilişki olması gerektiğini hissederiz.

Ustalıkla üretilmiş argümanlarla dolu sayfaların ardından Hume, bizi hayret verici bir sonuca götürür: Yaptığımız çıkarım neden ve sonuç arasındaki zorunlu ilişkiye dayanmaz; bu zorunlu ilişki, birinden yola çıkıp ötekine vararak yaptığımız çıkarıma dayanır. Zorunlu ilişkiye olan inancımız akıl yürütmeyle değil, alışkanlıkla (*custom*) ilgili bir meseledir ve Hume bizi bu çelişkili doktrinden kurtarmak için akıl (*reason*) ve inanç (*belief*) arasındaki ilişkiye dair kendi analizini ortaya koyar. Anlama konusuna ayırdığı kitabını bitirir ve bu kitaba kendi yeni şüpheciliğini, diğer şüpheciliklerle –klasik ve modern– aynı bağlama oturttuğu bir bölüm koyar. Bu bölüm Hume'un, filozofların anladığı şekliyle benliğin (*self*) varlığını kabul etmediği meşhur bir kısımla sona erer.[2]

Hume *Treatise*'in ikinci kitabını edilgiler ve duygular üzerine bir soruşturmaya ayırarak, Descartes ve Spinoza'yı takip etti. Fakat Hume konuyu bu filozoflardan daha fazla önemsedi, çünkü onun zihin felsefesi edilgilere bağlanır ve onun işlemlerinin çoğu da aklın –birçoğu için nedensel çıkarım en dikkat çekici örnek olmakta öteye geçmez– faaliyeti olarak kabul edilir.

Edilgiler, der Hume, özel bir tür izlenimdir. Algıları izlenimler ve idealara ayıran Hume, özgün ve ikincil izlenimler arasında başka bir ayrım

2 Hume'un nedenselliğe yaklaşımı 6. Bölümde, benlikle ilgili yaklaşımı da 7. Bölümde detaylı bir şekilde ele alınacak.

daha yapar: Duyu izlenimleri, fiziksel acı ve haz özgün izlenimlerken, ikincil izlenimler bu kitabın konusunu oluşturan edilgilerdir. Gurur ve tevazu gibi, ya da aşk ve nefret gibi tikel edilgiler alışılmadık bir teferruatla tartışılır. Kitabın vardığı en dikkat çekici sonuç edilgi ve akıl (*reason*) arasındaki çokça tartışılan çekişmenin metafizikçilerin ürettiği bir mit olduğudur. Aklın kendisi herhangi bir eylem üretmekten acizdir: İstemli yapılan bütün davranışlar edilgiler tarafından harekete geçirilir. Edilgiler akıl tarafından değil, ancak karşıt bir edilgi tarafından alt edilebilir. Bu tez aklımızı karıştırmamalı: 'Akıl sadece edilgilerin kölesidir ve öyle de olmalıdır; onlara itaat ve hizmet etmekten başka bir iddiada kesinlikle bulunamaz.' (*T* II. 3. 3)

Henüz İkinci Kitabın sonuna gelmeden Hume'un ahlak sistemi herhangi geleneksel bir ahlak sisteminden ziyadesiyle farklı olacağı anlaşılır. Akıl bizi eyleme geçiremeyeceği için ahlaki kararlar aklın ürünü olamaz, zira bu kararların tek amacı davranışlarımıza rehberlik etmektir. Akıl idealar arasındaki ilişkilerle ya da olgularla ilgili meselelerle ilgilenir, fakat bunların hiçbiri eyleme götürmez. Sadece edilgiler bunu yapabilir ve akıl edilgilere ne sebep olabilir ne de onlara hükmedebilir. 'Tüm dünyanın yerle bir olmasını, parmağımın çizilmesine tercih etmek akla mugayir değildir.' Aklın yapabileceği tek şey edilgilerin peşinde olduğu nesnelerin uygun olup olmadığını ve onları elde etmek için en uygun yöntemi belirlemektir. Hume akıl ve edilgi hakkındaki görüşlerini meşhur bir paragrafla sonuçlandırır:

> Şimdiye dek karşılaştığım bütün ahlak sistemlerinde yazarın belirli bir süre sıradan akıl yürütme üzerinden ilerlediğini ve ya Tanrı'nın varlığını dâhil ettiğini ya da insanın işleriyle ilgili gözlemler yaptığını fark ettim. Alışıldık önerme çiftleri olan '*dir*' ve '*değildir*' yerine '*melidir*' ve '*me-melidir*' ile kurulmamış hiçbir önerme görmediğimde ise bir an şaşakaldım. Değişim algılanamaz bir şeydir, fakat en son neticeye aittir. (*T* III. 1.1)

Bir 'melidir' (*ought to*), bir 'dir'den (*is*) çıkarsanamaz ve çıkarmamız gereken sonuç iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki ayrımın aklın değil, ahlaki bir algının ürünü olduğudur.

Hume adalet ve adaletsizliği bu zeminde tartışmak üzere kitabın ikinci bölümüne, yardımseverlik ve yücelik gibi erdemleri tartışmak için de üçüncü kitaba geçer. O, ahlaki ayrımların ana kaynağının başkalarına karşı duyulan sempati olduğu sonucuna varır. Adalet onaylanır çünkü kamu ya-

rarınadır ve sempati bizde ilgi uyandırmadıkça kamu yararı bizi ilgilendirmez. 'Adalet amaç için bir araç sayılır. Bir amaca ait araçlar, amaç değerli olduğu ölçüde değerlidir. Fakat yabancıların mutluluğunun bizi etkilemesi yalnızca sempati sayesinde mümkündür.' (*T* III. 3. 6)

Treatise of Human Nature yirmili yaşlardaki birisi için oldukça önemli bir başarıdır ve şüphe yok ki Hume aldığı karşılıktan ötürü hayal kırıklığına uğramıştır. O, başlangıçta girdiği bunalımdan kurtuldu ve kitaptaki hataların içerikle ilgili değil, onun sunuluş şekliyle ilgili olduğuna karar verdi. Dolayısıyla o, 1740'ta eseri anonimleştirerek, özellikle nedensellik teorisinin kısa bir özetini yayımladı. Anonim yayımlanan diğer iki cildin –*Essays Moral and Political* (Ahlaki ve Siyasî Denemeler) (1741-42)– ardından *Treatise*'in içeriğinin büyük bir kısmını halka hitap edecek şekilde yeniden yazdı. İlk cilde karşılık gelen *An Enquiry Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlaması Üzerine Bir Soruşturma] (biraz farklı bir başlıkla) 1748'de ve nihai bir baskısıyla da 1751'de ortaya çıktı. Bu, uzay ve zaman hakkındaki önceki düşünceleri içermiyor, fakat İncil'in ana akım okuyucularını ciddi şekilde gücendiren, mucizeler üzerine bir bölümü içeriyordu. Bunun dışında Hume 1751'de *Treatise*'in üçüncü bölümünün kısaltılmış ve gözden geçirilmiş bir versiyonu olan *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*'ı [Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma] yayımladı.

Hume 1745'de Edinburg'da bir felsefe bölümüne hocalık amacıyla başvurmuştu. Bunda başarısız olsa da Annandale'lı genç Marquis'in özel hocası oldu. Sonrasında ise Marquis'in kuzeni General St. Clair'ın maiyetine alındı ve onun emri atında Avusturya Veraset Savaşı'nda Brittany'e düzenlenen deniz seferinde hizmette bulundu. 1747'de savaşın sonuna doğru Viyana ve Turin'e yönelik diplomatik bir görevde General'e eşlik etti. Nihayet maddi zenginliğin tadını almaya başlamıştı: 1000 £'lık bir birikimi toparlayabildiği için kendisiyle iftihar etti ve bir çağdaşı tarafından 'Meclis Üyelerini Yiyen Bir Kaplumbağa'ya benzetilerek tasvir edildi. 1751'de Edinburg'da Hukuk Fakültesinin kütüphanecisi olarak atandı ve kız kardeşiyle birlikte şehirde bir ev yaptırdı.

1750'de Hume'un felsefi eserleri iyi satmaya başladı ve kötü de olsa en azından bir şöhrete kavuştu. 'Din Adamlarından ve Haklı Din Adamlarından gelen Cevaplar' der Hume 'senede iki ya da üçü bulur.' Fakat kendi eseri yeni bir dönemece girdi. Hume 1754 ile 1761 arası güçlü bir Tory

yanlısı olarak altı ciltlik İngiltere tarihi yazdı. Yaşadığı dönemde aslında bir filozoftan çok bir tarihçi olarak bilindi.

Hume 1763'te, Yedi Yıl Savaşları sonunda Paris'teki İngiliz Büyükelçiliğine sekreter oldu ve iki büyükelçi arasındaki altı aylık dönemde maslahatgüzar olarak hizmette bulundu. Diderot ve d'Alembert gibi filozoflarla vakit geçireceği kafadengi bir çevre kurdu ve Comtesse de Bouflers ile İngiltere'ye döndükten sonra da bir dizi aşk mektubu yazacağı hoş bir flörtte bulundu. Kendisiyle beraber kıtada idam edilmekten korkan İsviçreli filozof Jean-Jacques Rousseau'yu Londra'ya getirdi. Hume'un arkadaş olmak ve onu korumak için iyi niyetli çabalarına karşın, 1767'de iki filozofun herkesçe bilinen bir tartışmanın ardından ayrılmaları Rousseau'nun sert mizacının kanıtıdır.

Hume'un devlet hizmeti kariyeri Grafton Dükü yönetimindeki kuzey departmanında 1767-1769 arasındaki iki yıllık sekreterlik görevinin ardından sona erdi. Emekli oldu ve ölümüne (1776) dek yaşayacağı Edinburg'a gitti. Vaktinin bir kısmını doğa teolojisini felsefi bakımdan hedef aldığı *Dialogues Concerning Natural Religion*'ı [Doğal Din Üzerine Diyaloglar] gözden geçirmeye ayırdı. Kitap, ölümünden sonra, 1779'da yayımlandı. James Boswell'i (son hastalığını detaylıca tespit eden kişi) hayal kırıklığına uğrattı ve onun dine olan bağlılığını azaltarak sessizce öldü. Hume 1777'de ekonomist Adam Smith tarafından ortaya çıkarılan kısa bir otobiyografi bıraktı. Smith'in kendisi Hume hakkında şunları yazar: 'Genel olarak ben onu hem hayattayken hem de ölümünden sonra, çoğu zaman mükemmel bilge ve erdemli bir insan ideasına çok yaklaşan birisi olarak gördüm ki, belki insanın zayıf doğası da bunu kabul eder.'

Smith ve Reid

Adam Smith'in asıl yeri felsefe tarihinden ziyade ekonomi tarihidir fakat o, Glasgow Üniversitesi'nde mantık ve ahlak felsefesi kürsüsüne sahipti ve 1759'da *Theory of Moral Sentiments*'ını [Ahlaki Duygular Teorisi] yayımladı. Bu eserde Smith sempatinin kendisinin ve onun ahlakla ilişkisinin daha karmaşık bir analizini yaparak, Hume'un ahlaki karar vermelerimizde temel bir unsur olarak sempatinin rolüne yaptığı vurguyu daha ileri bir noktaya taşıdı. Hume için sempati özü itibariyle başkasıyla

paylaşılan bir acı veya hazdan ibaretken, Smith için sempati daha geniş bir ölçeğe sahiptir ve herhangi bir edilgiden kaynaklanabilir. Bu nedenle adaletle ilgili kaygımız, mağdurun gördüğü zarara içerlemesine sempatimizden kaynaklanır. Yardımseverliği onaylamamız, sempatinin yanında hem yardımseverin cömertliğinden hem de yardım görenin minnettarlığından ileri gelir. Sempatinin ahlaki kararlar üretmedeki rolünden ötürü, bize bir eylemin sebebi sonucundan daha çnemli gelir. Dolayısıyla fayda, ekonomide birincil öneme sahip olsa da ahlakın en üst ölçütü değildir. 'Zihnin yöneldiği bir şeyin faydalı oluşu onu tasvip etmemizin nadiren ilk sebebidir ve tasvip etme duygumuzun kendi içinde daima fayda algısından oldukça farklı bir adabımuaşeret hissi bulunur.' (*TMS*, 189)

Smith ahlaki yargılarımızın özü itibariyle bir sosyal teşebbüs olduğunda ısrarcıdır: Issız bir adaya konan birisi 'artık kendi şahsiyeti, adabımuaşereti ve kendi duygu ve davranışlarının yanlışlığı veya aklının, yüzünden daha güzel ya da çirkin olduğu üzerine düşünemez.' (*TMS*, 110) Kendimizi kendimize gösterebilmek için toplum aynasına ihtiyaç duyarız: Kendi duygu ve dürtülerimize belirli bir mesafe koymadıkça onlar hakkında hiçbir yargıda bulunamayız. Dolayısıyla:

> Kendimi içimde sanki iki kişi varmış gibi ikiye bölüyorum... İlki kendimi, yerine koyarak ve bu bakış açısından nasıl göründüğünü dikkate alarak içerisine girmeye çalıştığım, kendi öz yönetimimle ilgili duygulara sahip olan izleyendir. İkincisi de tam olarak kendim diye hitap ettiğim ve bir izleyenin karakteri altında bazı düşünceler oluşturmaya çalıştığım kişi olan eyleyendir. (*TMS*, 113)

Bu karakter, yani Smith'in ahlaka soktuğu tarafsız izleyen sonraki ahlak filozoflarının sayfalarında kendisini sıkça gösterecektir.

Adam Smith, Hume'a hayranlık duyup dostane bir şekilde onun bazı felsefi fikirlerini daha ileriye taşırken, Glasgow Üniversitesi'ndeki ahlak filozofu takipçisi Thomas Reid (1710-96) sadece Hume'un kendisini değil, onun ait olduğu geleneği bütün olarak ilk ve en sert eleştirenlerden biriydi. O, 1764'te Hume'un *Treatise*'ine yanıt olarak *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*'i [Sağduyu İlkeleri Üzerine İnsan Zihni İncelemesi] yayımladı ve bunu 1780'de insanın aklî (*intellectual*) ve eylemsel güçleri üzerine iki makale takip etti. Hume'un araştırmalarının sebep

olduğu paradoksal sonuçlardan dolayı Reid, onun yola çıktığı temel ilkeleri ve hem İngiliz ampiristlerde hem de kıta Kartezyencilerinde ortak olan belirli düşünceler sistemini sorgulamasına neden oldu:

> Descartes'tan Piskopos Berkeley'e kadar maddi dünyanın var olduğunun ispatına dair argümanları bir araya getiren, fakat onu sorgulayamayan en ciddi filozofları; evrende madde diye bir şeyin olmadığını; güneşin, ayın, yıldızların, yaşadığımız dünyanın, kendi bedenlerimizin ve arkadaşlarımızın bedenlerinin zihnimizdeki idealar başka bir şey olmadığını ve düşünce dışında varlıklarının bulunmadığını savunan Piskopos Berkeley ve Bay Hume'u, yani çağın en zeki metafizikçilerini; son olarak da ne maddenin ne de zihnin varlığı –doğada idealar ve izlenimler dışında bir şeyin olmadığını– ayrıca kesinlik, hatta olasılık diye bir şeyin matematik aksiyomlarda dahi bulunmadığını savunanları görürüz. Bu konuda en zeki yazarların çoğunun bu aşırılıklarını göz önüne alırsak şunu söylerim: Tüm bunları kendi beyinlerinin ördüğü örümcek ağlarına yapışmış kuruntulu adamların birer kuruntusu olarak görmek yerinde olabilir.

Reid'e göre bu yeni felsefenin tamamı, yanlış bir ilk ilkeden başlanınca en akıllı insanların bile nasıl hata yaptığını gösterir.

Reid haklı olarak Descartes ve Locke'un temel hatasına, yani 'idea' sözcüğünün belirsizliğinden kaynaklanan hataya parmak basar. Gündelik dilde 'idea' zihnin bir faaliyeti anlamına, yani bir şey hakkında fikir sahibi olmak, onu kavramak veya onun kavramına sahip olmak anlamına gelir. Fakat Reid filozofların ona farklı bir anlam yüklediklerini ve bu anlama göre de 'onun bizim düşünme veya kavrama dediğimiz zihin faaliyetine değil düşüncenin bir takım nesnelerine işaret ettiğini' söyler. Şeylerin basit imgeleri veya temsilcileri olarak tanınan idealar, temsil ettikleri şeyin yerini alarak ve kendileri dışındaki her şeyi ortadan kaldırarak sonuçlanır: 'Sanki ideaların doğasında, diğer varlıklara düşman olan bir şeyler bulunmaktadır.'

Reid'e göre idealar –zihin ve dünya arasında aracılar üretir– felsefi anlamda salt kurgulardır. Elbette biz birçok şeyin kavramına sahibizdir, fakat kavramlar imgeler değildir ve kesinlikle onlar bilginin değil önermelerin yapıtaşlarıdır. Locke'un takipçileri, bilginin açık kavramlarla ('basit

düşünceler') –inanç ve yargılarımızı oluşturmak için daha sonra bunları bir araya getiririz– başladığını düşünür. Fakat bu, meseleye yanlış bir şekilde bakmaktır. 'İnanç ya da bilginin, basit düşüncelerin bir araya getirilip karşılaştırılarak elde edildiğini söylemek yerine, basit düşüncelerin doğal ve özgün bir yargıyı çözüp analiz ederek gerçekleştirildiğini söylememiz gerekir.' (*I.* 2, 4) Kavramların, mantıksal olarak önermeler sonra geldiği ve onların analizinden kaynaklandığını söyleyen bu tez, yirminci yüzyılda bazı analitik filozoflarla yaygın bir doktrinin bir beklentisiydi.

Ben bir ağaç gördüğümde, der Reid, salt bir ağaç ideası görmem; ağacı görüşüm onun belirli bir şekli, boyutu ve konumu olduğu yargısını içerir. Zihnin ilk malzemesi birbiriyle alakasız bir dizi idealar değil, bir dizi 'özgün ve doğal yargılardır.' Bunlar Reid'in 'insan türünün sağduyusu' dediği şeyleri hazırlar. Reid'den önce 'sağduyu,' filozoflar tarafından genellikle sözde bir iç-algıya verilen isim olarak kullanılırdı ve bu algı duyu-verisi (*sense-data*) ile farklı dış duyuları bir araya getirip, aralarında ayrımlar yapmaya yarardı. Bu ifadeye modern dönemdeki anlamını, yani herkesçe ortak olarak paylaşılan ve bir temele dayanmayan ilkelerin bilgi deposu anlamını veren Reid'di. İnsanlığın büyük bir çoğunluğunda, der Reid, yüksek dereceli akıl bulunmaz, fakat o, cennetten tüm insanlığa bir hediyedir.

Reid'in akıl yürütmenin temeli olarak gördüğü genel ilkeler arasında İngiliz ampiristlerince tartışılan bir sayı bulunur. Ried, Berkeley'e itiraz ederek şekil ve hareketin maddi tözlerin doğasına bağlı olduğunda ısrar eder. Locke'a karşı cisimlerin gerçek nitelikleri arasında ikincil niteliklerin de bulunduğunda ısrarcıdır: Gördüğüm bir renk onun duyumuyla (*sensation*) özdeş değildir. O, bu duyumun sebebidir. Hume'a karşı ise, bilinçli düşüncelerimizin 'bizim zihin dediğimiz bir öznesi bulunmak zorunda' olduğu konusunda ısrarcıdır. Ayrıca o, varlığa gelen her şeyin, onu meydana getiren bir sebebinin olduğu ilkesini tekrardan teyit eder (*Essays on the Active Powers of the Human Mind*, 8.3, 6).

Hume 'avam'ın inançları hakkında –mesela algılanamayan nesnelerin varlığına olan inanç gibi– genellikle küçümseyici bir tavırla yazar. Reid filozofların kendi mesuliyetleri altında bulunan avamı hakir gördüklerini ve onların inançlarını dikkate almadıklarını düşünür. Bunun tek sebebi ise filozofların kelimelerin anlamlarını gizlice değiştirmeleridir. 'Hiç kuşkusuz avam günlük hayatta aşina olduğu şeylere isim verme hakkına sahiptir.

Filozoflar ise uyarıda bulunmadan genel bir kelimenin anlamın değiştirdikleri zaman, haklı olarak dili suiistimal etmekle suçlanabilirler.'

Reid 'sağduyu ve felsefe arasındaki orantısız çekişmede ikincinin her zaman onursuzluk ve kayba uğrayacağını' söyler. (*I*, 1, 4) Bu sözler bilim ve teknoloji karşıtı kültürsüz bir Luddite'in sözleri gibi görülmemeli. Öncülerinden olduğu gündelik dil felsefecileri gibi o da bu meselenin, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile değil, kelimelerin anlamlarıyla ilgili olduğunu ve son sözü sokaktaki insanın söyleyeceğini düşünür. Ayrıca o, 'sağduyu' derken doğa hakkındaki yaygın inançları ya da batıl dedikoduları kastetmez. Onun kastettiği şey diğer filozofların, aklın sezgileri dedikleri kendinden menkul ilkelerdir. Bilimin kendisi basit bir sağduyu meselesi değil, sağduyunun ışığı altında yürütülen akli bir araştırmadır ve bilimsel araştırma sonuçlarının avamın bireysel önyargılarına baskın gelmesi gayet mümkündür.

Reid'in kendisi deneyci bir bilim adamıdır ve görülebilir nesnelerin geometrisi alanında özgün sonuçlar ortaya koymuştur ki, bu sonuçların bazıları Öklitçi olmayan geometrilerdeki gelişmeleri önceden görmüştür. Onun kendi felsefesinde göstermek istediği şey sıradan insanların realizmi ile ileri derecede sofistike rasyonalist ve ampiristlerin felsefesi olarak bilim araştırmalarının bağdaştığıdır.

Aydınlanma

Adam Smith ve Thomas Reid daha sonra İskoç Aydınlanması olarak bilinecek olan şeyin önde gelen iki övünç kaynağıdır. 18. yüzyıl Avrupasının her her yerinde entelijensiya üyeleri kendilerini cehalet ve hurafenin karanlıklaştırdığı yerlere aklın ışığını yayan kişiler olarak gördüler. Fakat hem kendisi hem de diğerleri tarafından Aydınlanmanın mükemmel (*par excellence*) yuvası olarak görülen yer Fransa'ydı. Fransız aydınlanmasının zirve noktası, 1750-1760'larda on yedi cilt olarak yayımlanan ve Denis Diderot ve Jean d'Alembert'in editörlüğünü yaptığı *Enyclopédie, ou Dictionannaire raisonné des arts et des méitiers*'dir [Ansiklopedi veya Bilimler, Sanatlar ve Tekniklerin Sistematik Sözlüğü]. Fakat bu manfiestonun zemini, yarım yüzyıldan daha fazla bir süredir diğer Fransız filozoflarınca hazırlanmaktaydı.

Pierre Bayle (1647-1706) içerisinde dinî ve tarihî alandaki önemli kişilikleri detaylı bir şekilde inceleyerek, doğa teolojisinin ve vahiy merkezli teolojinin tutarsızlığını ve gerçeklikle uyumsuzluğunu gösterdiği *Dictionnaire Historique et Critique*'i [Tarih ve Eleştiri Sözlüğü] yazmıştı. Onun *tour d'horizon*'unun ahlak (moral) tezi, dinî inancın ancak genel hoşgörü eşlik ettiği takdirde kabul edilebilir olduğu ve etik eğitiminin de dinî eğitimden bağımsız olması gerektiğiydi. İnsanın kötülüğüne veya Tanrı'nın varlığına olan inanç, erdemli yaşam için zorunlu değildi.

Bayle'ın şüpheciliğine birçok kişi itiraz etti; en göze çarpanı ise *Theodicy*'de Leibniz oldu. Fakat onun dinî otoriteye karşı olumsuz tutumu, Fransa'da olduğu kadar Almanya'da da Aydınlanma düşünürlerinin üslubunu belirledi. Aydınlanmadaki pozitif unsur –insanın sosyal ve siyasal durumunu bilimsel olarak anlama girişimi– diğer daha sistematik düşünürlere, Charles de Secondat, Baron de Montesquieu'ye (1689-1755) daha fazla şey borçludur.

Montesquieu'nün büyük eseri, tarihî ve sosyal bilgelik zemininde devletin doğasına dair bir teori kurduğu *The Spirit of the Laws* [Kanunların Ruhu] (1748) idi. Yazılması uzun yıllar alan bu eserden önce daha kısa olan iki eser gelir ki, bunlar Fransız toplumu üzerine bir hiciv olan 1721 tarihli *Persian Letters* [İran Mektupları] ile antik Romalıların yüceliğinin ve çöküşünün sebepleri üzerine ondan daha sıkıcı bir incelemedir (1734).[3]

Montesquieu ömrünün bir döneminde İngiltere'de kaldı ve İngiliz Anayasasına karşı büyük bir hayranlık duydu. Onun İngiliz hayranlığı kendilerini Descartes, Spinoza ve Leibniz'in vârisleri yerine Bacon, Locke ve Newton'un vârisleri olarak gören sonraki İngiliz filozoflar tarafından da paylaşıldı. Voltaire'in (François Marie Arouet olarak 1694'de doğdu) yayımlanan ilk felsefi eseri *Philosophical Letters* [Felsefî Mektuplar], görece özgür ve ılımlı olan İngiliz siyasi ve dinî kurumlarına karşı istekle doludur. Onun İngiliz hoşgörüsüne olan hayranlığı en samimi olanıdır, çünkü 1726'da İngiltere'ye sürgüne gönderilmeden önce büyük asilzadeler için yazdığı hakaret dolu risaleden ötürü Bastille'de iki kez hapse atılmıştır.

Locke, der Voltaire on üçüncü mektupta, önceki filozoflarca işlenen romantik fanteziler yerine, insan ruhu üzerine makul bir görüş ortaya koyan

3 Montesquieu'nun siyaset felsefesi 9. Bölümde detaylı olarak incelenecek.

ilk filozoftur. 'İyi bir anatomici insan bedeni makinesini nasıl açıklıyorsa, o da insan aklını insanlığa öyle açıkladı.' Voltaire *Encyclopéedie*'nin ortaya çıkışından bir yıl önce, 1738'de, *Philosophy of Newton*'ı [Newton'un Felsefesi] yayımlayarak kendisini İngiliz bilimi ve felsefesi için çekici bir yazar haline getirdi. Ansiklopedi yazma düşüncesi İngiltere'den geldi, 1728'de Epraim Chambers'ın iki ciltlik *Cyclopedia; or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*'ı yazdığı yerden.

Encyclopédie'nin iki editörü de farklı yetenek ve mizaçlara sahiplerdi. D'Alembert, şöhretini borçlu olduğu akışkanlar mekâniği hakkındaki özgün eserinde de gösterdiği üzere, doğuştan yetenekli bir matematikçiydi. O, bütün bilimleri aritmetik ve geometrinin açıklığı ve kesinliği içerisine sokmayı hedefliyordu. D'Alembert birleşmiş mükemmel tek bir bilim idealinin ilk savunucularındandı. *Encyclopédie*'nin girişinde şöyle yazar: 'Evren, onu tek bir bakış açısından kuşatan herkes için tek bir gerçek ve büyük hakikat olacaktır.' O, biyoloji ve sosyal bilimlere fizikten daha fazla ilgi gösterdi. D'Alembert akademide rahat içindeyken Diderot evrendeki dizaynı sorgulayan *Letter on Blind* [Körler Üzerine Mektup] yüzünden bir süreliğine hapse girdi. Bu iki insan bilimsel ilerlemenin kaçınılmazlığına olan inancı paylaşırlar ki bu, Hıristiyanlığı insanın daha iyi bir konuma gelmesi önündeki en büyük engel olarak gören ve insan doğasına kökten materyalist bakan bir inançtır. Onlar hepsi de *Encyclopédie*'ye katkıda bulunan aynı zihin yapısındaki düşünürleri bir araya getirdi. Bu düşünürler arasında Montesquieu ve Voltaire dışında, kısa bir süre önce *L'Homme Machine*'yi [Makine İnsan] yayımlayan bir tıp doktoru, Julien de La Mettrie, israf dolu bir felsefe toplantısına başkanlık eden bir ateist, Baron d'Holbach ve insanların duyulardan ayrı akli bir kuvvesi bulunmadığını iddia eden bir kitapla adı çıkan determinist bir psikolog Claude Helvétius vardı.

Aydınlanma filozofları kilise karşıtı olmalarına rağmen hepsi ateist değildi. Örneğin Voltaire'e göre, nasıl ki bir saat, bir saat yapımcının varlığını gösteriyorsa Newton'un açıkladığı şekliyle dünya da Tanrı'nın varlığını açıkça gösterir. 1764'te kendi *Philosophical Dictionary*'sini [Felsefe Sözlüğü] yayımladığında ateizm maddesinde şöyle yazar:

> Ateizm, yönetenlerde bulunan korkunç bir kötülüktür ve ayrıca bu, yaşamları masum olsa bile eğitimli kişiler için de geçerlidir, çünkü yaptıkları çalışmalar sayesinde makam sahiplerini etkileyebilirler.

> Ayrıca o, fanatizm kadar kötülük dolu olmasa da nerdeyse daima erdemi öldürür... Felsefeci olmayan matematikçiler ereksel nedenleri reddetti, fakat gerçek filozoflar onları kabul etti. Ünlü bir yazarın dediği gibi, Tanrı'yı çocuklara ilmihal öğretir, bilge insanlara da Newton. (*PD*, 38)

Eğer Tanrı var olmasaydı onu icat etmek zorunda kalırdık, yoksa ahlaki kuralların hiçbir ağırlığı olmazdı. Bu, Voltaire'in meşhur bir sözüdür. Fakat kendisi, dünyayı özgürce yaratmış olan bir Tanrı'ya inanmadı. Böylesi bir Tanrı 1755'deki Lizbon depremi gibi yıkıcı kötülükler için sorumlu olmak zorunda kalacaktı. Dünya özgür bir yaratım değil, Tanrı'nın varlığının zorunluğu, sonsuzluğu ve sonucudur. Ateist olduğu yönündeki tüm ithamları reddeden Voltaire, kendisini bir 'teist' olarak isimlendirir, fakat normalde böylesi bir Tanrı'ya inanan kişi için kullanılan felsefi terim 'deist'tir.

Çoğunlukla Fransız Devrimi'nin savunucuları olarak görülseler de, bu filozoflar zorunlu olarak radikal ya da demokrat değildir. Diderot Rusya'da Büyük Katerina'nın hâmiliğini kabul etti ve Voltaire Prusya'da II. Federick'in üç yıl hazine vekilliğini yaptı. Onların özgürlük fikirleri 1789 Fransız devrimcilerinden ziyade, 1688 İngiliz devrimcilerininkine benziyordu. İfade özgürlüğü, üzerine en çok titredikleri şeydi. Ayrıca, seçilen despotlar umduklarından daha az aydınlanmış olsalar da her ikisi de prensipte otokrasiye karşı itirazda bulunmadılar. Her ikisi de hükümetin suiistimallerini protesto etme konusuna risk almaya istekliydiler, fakat hiçbir kökten siyasi değişimi dillendirmediler. Yine de en azından sıradan insanların –Voltaire'in favori deyimiyle 'avam takımı'– güçlendirilmesine dair istekliydiler.

Rousseau

Müzik konularıyla ilgili birkaç makale yazarak katkıda bulunan ansiklopedistlerden biri –Jean-Jacques Rousseau– çok daha ileri gitmeyi istiyordu. 1712'de Cenevre'de bir saatçinin oğlu olarak dünyaya gelen Rousseau bir Kalvinist olarak yetiştirildi, fakat 16 yaşında kaçak bir çırak olarak Turin'de Katolik oldu. Bu, 1729 ile 1740 arasında parasıyla geçindikleri ve birlikte yaşadıkları Baronne de Warens'in teşvikiyle oldu. Kısa bir süreliğine bir ses hocalığı ve bir ailede özel öğretmenliğin ardından

1743'te Venedik'teki Fransız büyükelçisinin sekreterliği pozisyonuna getirildi. Daha sonra itaatsizliği yüzünden azledilerek, Diderot'ya –hapiste kaldığı süreçte düzenli olarak onun ziyaretine gitmiştir– yakın olduğu Paris'e gitti. Fakat 1750'de sanatlar ve bilimlerdeki ilerlemenin ahlaka bir faydasının olup olmadığı meselesinde olumsuz görüşte bulunduğu ödüllü bir makalesi yayımladığında aydınlanma filozoflarını hayrete düşürdü. Bunu dört yıl sonra bir *Discourse of the Origin and Foundation of Inequality among Men* [İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşmalar] takip etti. Bu iki eserin konusu da insanlığın tabii olarak iyi olduğu, fakat onu sosyal kurumların bozduğuydu. İdeal insan, yapmacıksız iyiliğiyle medeni insanı mahcup edecek 'soylu vahşi'dir. Elbette bu, ansiklopedistlerin bilimsel ve sosyal ilerlemesiyle tamamen zıt bir kutuptu: Voltaire *Discourse*'tan 'insan ırkının aleyhinde bir kitap' olarak bahsediyordu.

Rousseau görgü kurallarına karşı küçümseyici tavrını bulaşıkçı bir kadınla, Therese Levasseur'la, uzun süreli bir ilişki yaşayarak göstermiş oldu. Ondan birbiri ardına, yetimhaneye bıraktığı beş çocuğu oldu. Fontainebleau'de XV. Louis'nin önünde sahnelenen bir operayı, *Le Devin du village* [Köyün Şeytanı], yazdıktan sonra 1754'te Cenevre'ye döndü ve oradaki vatandaşlığını geri alabilmek için tekrar Kalvinist oldu. Voltaire Berlin'den dönmüştü ve şimdi Cenevre bölgesine yerleşmişti. Fakat bu iki filozofun kaderinde iyi komşu olmak yoktu: Karşılıklı nefretleri Rousseau'nun 1756'da yayımlanan *Letter on Providence* ile kamuya mâl oldu. 1757'de d'Alembert Cenevre ile ilgili bir ansiklopedi maddesi yayımladı ve burada şehrin, komedi oyunlarını istememesinden üzüntüsünü gösterdi. Rousseau buna yanıt olarak, Platon'un *Devlet*'teki üslubuyla, tiyatro oyunlarının yozlaştırıcı etkisini diyaloglarla anlattığı *Letter to d'Alembert*'i [d'Alembert'e Mektup] yayımladı. Rousseau Diderot ile zaten az olan güvenini kırdığı için kavgalıydı. 1861'de *Lettres Morales*'i (Ahlaki Mektuplar) yayımladığında da aydınlanma filozoflarından artık tamamen koptu.

Rousseau için 1758 ile 1761 arasındaki dönem, emeklilik yıllarını küçük bir Fransız köy evinde geçirdiği oldukça verimli bir dönemdi. 1761'de, Paris'te çıkar çıkmaz bir anda çok satanlar arasına giren bir roman, *La Nouvelle Héloise*'i yazdı. Ayrıca birisi eğitim üzerine *Emile* isimli, diğeri de siyaset felsefesi üzerine olan *Social Contract* [Toplumsal Sözleşme] olmak

üzere iki felsefi inceleme daha yazdı. *Emile* bir deney amacıyla diğer çocuklardan ayrı eğitilen bir çocuğun hayatını anlatırken, *Social Contract* şu unutulmaz sözlerle başlar: 'İnsan hür olarak doğar ve her yerde zincire vurulmuştur.'[4] Bu iki eser 1762'de yayımlandı ve tahrik edici doktrinlerinden ötürü bir anda kıyametleri kopardı. *Emile* Başpiskopos ve Paris Parlamentosu tarafından mahkûm edilerek *Social Contract* ile birlikte Cenevre'de yakıldı. Hakkında her iki şehirde de tutuklanma kararı çıkarılan Rousseau İsviçre'ye kaçtı (o zamanlar Cenevre İsviçre'nin bir parçası değildi). Kıta Avrupasındaki şehirlerde bir müddet sığınma aradıktan sonra Kral III. George'tan bir pansiyonla birlikte onu güvence altına alan David Hume'un dostane girişimleri sayesinde ona İngiltere'de sığınma verildi. Fakat paranoyak nankörlüğü Hume'un onu karşısına almasına sebep oldu ve hayatının son yıllarını (1770-1778) geçirdiği Paris'e geri döndü. Bu dönemdeki asıl başarısı, ölümünden birkaç yıl sonra yayımlanan otobiyografik eser *Confessions* [İtiraflar] oldu.

1778 yılı aynı zamanda Volatire'in de öldüğü yılıdır. Onun sonraki yıllarda yazdığı şeylerdeki Hıristiyanlık karşıtlığı daha da belirgin bir hal aldı. Cenevre yakınlarında olan Ferney'deki güvenli sığınağından *Pocket Philosophical Dictionary* [Küçük Felsefe Sözlüğü] (1765) ve *The Professional Faith of Theists*'i [Teistlerin Profesyonel İnancı] 1768'de yayımladı. Ayrıca o, tarihle ilgili eserler ve dramalar yazdı. Oyunu *Iréne*'nin başarılı galası için Paris'e dönüşünden hemen sonra öldü. Hayattayken düşman olan Rousseau ve Voltaire şimdi Pantheon mahzeninde, Paris'te Fransa'nın büyük insanlarına tahsis edilen yerde yan yana yatmaktalar.

Birçok insan ölümlerinden kısa bir süre Fransız Aydınlanmasının filozoflarını ve özellikle Rousseau'yu sonra Fransa ve Avrupa'yı etkisi altına alacak devrim hareketlerinin sorumluları olarak görmüştür. Thomas Carlyle, *The French Revolution*'un yazarı, bir keresinde bir iş adamı tarafından sadece düşüncelerle ilgilendiği için suçlanmıştı. 'Bir zamanlar, içerisinde düşüncelerden başka hiçbir şey olmayan bir kitap yazan Rousseau isimli birisi vardı. İkinci baskısı, ilk baskı çıktığında gülenlerin derisine yapıştı.'[5]

---

4 Rousseau'nun siyaset felsefesi 9. Bölümde detaylı olarak tartışılacak.

5 Alasdair MacIntyre'ın *A Short History of Ethics* (Londra: Routledge, 1976), s. 182'den alıntılanmıştır.

Wolff ve Lessing

Aydınlanma Almanya'da mevcut yapıyı daha az tehdit eden bir biçim aldı. Şüphe yok ki, bunun sebeplerinden biri 1740-1786 arası Prusya Kralı Büyük Frederick tarafından yönetilmiş olmasıdır. Christian Wolff (1679-1754) kariyerine Halle'de matematik profesörü –Leibniz'in tavsiyesi üzerine kendisine önerilen mevkii– olarak başladı. Felsefeye ilk adım attığında, daha sonra kralı onu mevkiisini elinden almaya ve Prusya'ya sürmeye ikna eden dindar Luthercilerin düşmanlığını üzerine çekti. Böylesi bir zulüm tecrübesi Wolff'un aydınlanma filozoflarıyla ortak olduğu neredeyse tek şeydi: Onların tersine Wolff ciddi, akademik, sistematik ve tam olarak bilgeydi. Onun rasyonelliği Rousseau'nun romantizmiyle zıt kutupta yer alıyordu.

Wolff Malburg'da bir Kalvinist üniversitede on yedi yıl ders verdi. Büyük Frederick tahta geldiğinde Halle'deki mevkiisi ona geri verildi ve ölümüne dek orada kaldı. O daha sonra üniversitenin rektör yardımcısı oldu ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun baronlarından biri yapıldı. Onun felsefi sistemi klasik Aristotelesçilik, Latin skolastisizm, Karteyzen rasyonalizm ve Liebniz metafiziğinden unsurlar bulunduran eklektik ve geniş bir sistemdi. Wolff, özdeşlik ilkesiyle birlikte metafiziğin asıl temeli olarak gördüğü yeterli sebep ilkesini Leibniz'den aldı. Dünyanın var oluşu için yeterli sebep aşkın bir Tanrı'da bulunacaktı ki, O'nun varlığı geleneksel ontolojik ve kozmolojik argümanlarla tesis edilebilirdi. İçinde yaşadığımız dünya Tanrı'nın hikmeti tarafından özgürce seçilen ve tüm mümkün dünyaların en iyisiydi.

Wolff'da önceki yazarlardan aldığı şeyleri bir düzene soktuğu sistemi dışında özgün olan pek bir şey yoktu. O bunu bir görev addediyordu. Buna örnek olarak Aristoteles metafiziğinin kaosu olarak gördüğü şeyi düzeltti. Felsefenin farklı dallarını gruplara ayırıp doğa teolojisi ile ortaçağdaki tartışmalarda yer almayan genel metafizik ('ontoloji') arasındaki bu tür ayrımları yaygınlaştırdı. Onun ontoloji tanımı şöyledir: 'Mümkün olduğunca mümkün olan tüm şeylerin bilimi.' Buna ilaveten aktif özler yerine mümkün özlere vurgu yapıyordu. Dolayısıyla onun metafiziği İbn Sina ve Dons Scotus ile başlayan çizginin bir devamıydı. Wolff fizik (bu dünyanın olumsal doğa yasalarının deneysel araştırması) ile kozmoloji (mümkün

olan her maddi dünyanın bir *a priori* incelenmesi) arasındaki yeni ayrımı takdim etti.

Descartes gibi Wolf'a göre de insan ruhu özbilince sahip basit tözdür. Fakat o, bu ruh ile beden arasındaki ilişkiyi, Leibnizci önceden tesis edilmiş ahenge (*pre-established harmony*) başvurarak açıkladı. Wolff'un ahlak sistemindeki anahtar düşünce tekâmüldür (*perfection*). Tekâmülü artıran şey iyi, azaltan şey de kötüdür. İnsanın temel dürtüsü genel iyinin artırılması ve Tanrı adına hizmeti içeren öztekamüldür (self-perfection). İnsan bedeninin de dâhil olduğu canlı bedenler birer makinedir, fakat bununla birlikte, özgür iradeye de sahibizdir: Rasyonel tercih, duyarlılığın tüm baskısına üstün gelebilir ve gelmelidir.

Wolff bu günlerde İngiliz okurlarca ciddi bir şekilde okunmakta. Onun felsefe tarihindeki önemi, sisteminin Almanya'da rasyonalist metafiziğin paradigması olarak kabul edilmiş olması ve sonraki yazarların kendi konularını onunkisiyle bağlantılı olarak tanımlamalarıdır. Bu durum, özellikle büyüleyici metafizik eleştirisinde çoğunlukla Wolff'un doktrinlerini görüş alanına alan Kant için doğrudur.

Fransa ve İngiltere'de okunan ve Aydınlanma düşüncesine çok daha yakın başka bir düşünür de Gottheld Ephraim Lessing (1729-1781) idi. Lutherci bir papazın oğlu olan Lessing tabiidir ki ilk olarak Kiliseye gönderildi. Fakat Brunswick Dükü'nün kütüphanecisi olarak hizmet ederek desteklediği edebiyat kariyeri için teolojiyi bıraktı. Aydınlanma filozofları gibi o da düşüncelerini akademik metinler yerine deneme ve dramalarla ifade etti. Yayımladığı ilk şey, Yahudi filozof Moses Mendelssohn ile birlikte yazdığı *Pope a Metaphysician!* [Pope, Bir Metafizikçi] isimli bir denemeydi ve bu deneme, Pope'un *Essay on Man*'inde [İnsan Üzerine Deneme] ifade ettiği Lebnizci görüşleri hedef alıyordu. Ayrıca makale oldukça farklı iki ruhsal faaliyet olarak felsefe ve şiirin keskin bir biçimde ayrılmasını savunuyordu. 1776 tarihli *Lacoon*'da şiir ve görsel sanatlar arasındaki ayrımı da benzer bir sebepten dolayı savundu: O, Virgil'in Lacoon'un ölümünü tasvirindeki sanatsal etkisinin Vatikan'daki meşhur klasik heykelden oldukça farklı olduğunu savundu. Her iki durumda da Lessing, başlangıç noktası olarak Aristoteles'in *Poetik*'ini [*Elements of Euclid* kadar kusursuz bir eserdi] aldı ve şiir için özel, yarı-kehanetimsi bir rol çizdi. Böylece o, Romantizmin ana temalarından birinin habercisi oldu.

Romantikler gibi Lessing de Spinoza'ya hayranlık duyuyordu. Dünyayı, unsurları Tanrı'nın zihnindeki idealarla aynı olan birleşik tek bir sistem gibi kabul ediyordu. Bir yandan determinizmin doğru ve özgürlüğün bir aldatmaca olduğunu, diğer yandan da dünyada zorunsuzluğun (*contingency*) olduğunu ve bunun sonucu olarak Tanrı'nın bazı idealarının da rastlantısal olduğu düşüncesini kabul etmede istekliydi. Endişelerden arınmanın tek yolunun, kaderin kaçınılmazlığını kabul etmede saklı olduğunu fark eden Spinoza'yı övüyordu. Şöyle der: 'Tanrıma şükürler olsun ki muhtacım. En iyisi de bu olmalı.'

Lessing'in en önemli felsefi eseri *The Education of the Human Race*'tir [İnsan Irkının Eğitimi] (1780). Tekil insalarda olduğu gibi, insan ırkı da farklı evrelerden geçer ve bu evrelerde farklı tür yönelimler belirlenmiştir. Bir çocuğun terbiyesi fiziksel ödül ve cezayla ilgili bir meseledir: İnsan ırkının çocukluğu Eski Ahit dönemidir. Eğitimciler gençlikte iyi davranışlar için daha çok ruhsal ödüller verir; yani ölümsüz ruh için ebedî ödül ve cezalar... Bu da tarihte Hıristiyanlığın hâkim olduğu döneme tekabül eder. Fakat Lessing Yeni Ahit ile ilgili birkaç eleştirel çalışmada, Hıristiyanlığın İlahi kökenine dair kanıtın zorlama bir kanıt olduğunu göstermeye çalışır. Lessing olumsal doğruluklara dair en güçlü tarihsel kanıtın bile Yeni Ahit'in tanrısal oluşuyla ilgili zorunlu hakikatlerin gerekçesi olmayacağını iddia eder.

Bu yüzden Hıristiyanlık dini, insan ırkının eğitiminde bir evre olmaktan öteye geçemez ve onun dogmaları ise sembolik bir değerden ötesine sahip değildir. Yeni dönemde insan doğası, insanın evrensel kardeşliği için Hıristiyanlıktan bir inanç çıkarmalı ve kendi faydası adına ahlaki değerler peşinde olmalıdır, burada veya ahirette herhangi bir ödül için değil (Bununla beraber Lessing, ruhların ölümden sonra yeni bir enkarnasyona geçtiği düşüncesiyle dalga geçer). Fransız Aydınlanmasının liderleri gibi Lessing de dinî hoşgörünün tutkulu bir savunucusudur. *Nathan the Wise* [Bilge Nathan] (1779) adlı dramasındaki bütün anlatıyı bu savunu üzerine kurar. Lessing'in teklif ettiği hoşgörünün sebeplerinden biri kişinin değerinin, inançlarının doğru olup olmamasına değil, hakikate ulaşmak için ne kadar sıkıntı maruz kaldığına bağlı olduğudur. Bu yeni argüman güçlü bir paragrafla gösterilmiştir:

Eğer Tanrı tüm hakikati sağ elinde ve hakikat peşinde hiç bitmeyecek mücadeleyi de sol elinde tutsa, benim hep yanlış olmam ve bana seçim yapmam söylense ve ben de tevazu ile sol eli seçip desem ki, 'Tanrım, bunu bana bağışla; mutlak hakikat yalnız sana aittir.' (*Gesammelte Werke*, ed. Lachmann ve Muncker, XIII. 23)

Kant

Immanuel Kant bütün hayatını mutlak hakikati arama yolunda harcayan bir insandı. Hakikaten bu arayışın dışında onun hayatıyla ilgili diyecek pek bir şey yok. Daha sonra 1724'te Prusya'nın doğu kısmında, Königsberg'de doğdu ve tüm hayatını doğduğu bu şehirde geçirdi. 1755'ten 1770'e kadar Könisberg Üniversitesi'nde bir okutman veya *Privatdozent* idi ve 1770'ten, öldüğü yıl 1804'e kadar da yine orada mantık ve metafizik dersleri verdi. Ne yolculuk yaptı, ne evlendi ne de devlet işlerinde görev aldı: Hayat hikâyesi düşüncelerinin hikâyesinden ibarettir.

Kant dindar bir Lutherci ailede yetişti, fakat dinî kurallara mecburen düzenli olarak uymuş olsa da daha sonra teolojiyle ilgili görüşlerinde liberal oldu. O, her zaman sıkı bir hayatın ve düzenli alışkanlıkların insanı oldu: Keskin bir dakiklikle adı çıkmış; saat 5'te kalkıp 10'da yatan, sabahları yediden sekize kadar ders veren ve geç ve bol bir öğle yemeğine kadar yazan bir insan... Königsberg sakinleri arasında saatlerini onun öğleden sonraki yürüyüşüne göre ayarlama şakası vardı. Kant üniversite öğrencisi olduğu dönemde Wolff hayranı birisinden ders aldı, fakat onun erken dönem ilgileri felsefeden ziyade bilime yönelikti ve bir okutman olarak da sadece mantık ve metafizik üzerine değil antropoloji, coğrafya ve mineraloji gibi farklı konularda dersler verdi. Zaten ilk kitapları da bilimsel konular üzerinedir ve en göze çarpanı da 1755 tarihli *General History of Nature and Theory of the Heavens*'dir [Genel Doğa Tarihi ve Gökler Teorisi].

1860'tan itibaren kendisini ciddi bir şekilde felsefeye verdi, fakat sonraki yirmi yıl yayımladığı eserler ihtiyatlı ve alışılagelmiş türdendi. 1762'de *klasik kıyas* üzerine kısa ve oldukça üstünkörü bir makale yazdı ve onun alışılagelmiş anlatımındaki gereksiz inceliği (makalenin başlığındaki şekliyle 'Die falsche Sptizfindigkeit') eleştirdi. Aynı yıl *The Only Possible Ground for a Demonstration of God's Existence*'ı [Tanrı'nın Varlığına

Dair Bir İspat İçin Tek Mümkün Zemin] yazdı. Bu eserde Wolff ve Duns Scotus'tan aldığı güçle Tanrı'nın varlığına dair standart kanıtların üçünü reddetti ve eğer mümkün bir varlık varsa, bu imkâna zemin sağlayacak mükemmel bir varlığın bulunmak zorunda olduğunu iddia etti.

1763'te Berlin Akademisi ödülünü almak için bir soru ortaya attı: 'Metafizik hakikatler geometrik hakikatlerle aynı kesinlikte ispatlanabilir mi ispatlanamaz mı?'. Kant'ın ödül için verdiği (başarısız) yanıtı matematikle felsefi yöntem arasındaki can alıcı bazı ayrımlara vurgu yapıyordu. Matematikçiler daha sonra geliştirecekleri kavramları yaratan açık tanımlardan yola çıkarken, filozoflar karmaşık kavramlardan yola çıkarlar ve bir tanıma varmak için bu kavramları analiz ederler. Metafizikçiler matematikçileri taklit etmek yerine Newtoncu yöntemleri kullanmalıdır. Fakat bu yöntemleri fiziksel dünyaya değil, iç tecrübe fenomenlerine uygulayarak yapmalıdırlar.

Kant'ın burada filozoflar için hazırladığı program Hume'unkiyle oldukça benzerlik gösterir. Kant daha sonra Leibniz ve Wolff'un felsefesini kabul ettiği yıllardaki 'dogmatik uykusu'dan kendisini uyandırdığı için Hume'a müteşekkir kalacaktı. Kant'ın Hume'u ciddi bir şekilde ne zaman araştırmaya başladığı açık değildir, fakat o 1760'larda bilimsel bir metafizik olasılığına karşı gittikçe daha şüpheci olmaya başladı. 1776'te anonim olarak yayımladığı aldatıcı *Dreams of a Ghost Seer* [Hayalet Kahinin Rüyaları], metafiziksel spekülasyonları hayalî karakter Immanuel Swedenborg'un ezoterik fantezileriyle karşılaştırır. Bunun dışında Kant, Hume'un uyandırması sayesinde nedensel ilişkilerin ancak tecrübeyle bilinebileceğini ve onların mantıksal zorunlulukla ilgili meseleler olmadığını vurguladı. Fakat onun 1770'te profesörlük tezi konuşması [*On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World / Mahsus ve Makul Dünyanın İlkeleri ve Biçimi Üzerine*] hâlâ Leibniz'in kuvvetli etkisi altında olduğunu gösterir.

Kant profesörlüğünün ilk on bir yılını 1781'de yayımlanan *The Critique of Pure Reason*'ın özgün sistemini geliştirmekle geçirdi. Bu eser önceki eleştirel eserlerini gölgede bıraktı ve onu modern dönemin en büyük filozoflarından biri haline getirdi. Bunu onun daha kısa ve popüler açıklaması olan *Prolegomena to any Future Metaphysics* [Gelecekteki Bir Metafiziğe Prolegomena] (1783) izledi ve 1787'de de bunun ikinci baskısını yayımladı.

Kant'ın eleştirel felsefedeki amacı felsefeyi ilk kez tamamen bilimsel hale getirmekti. Matematik yüzyıllarca bilimsel olmuş ve bilimsel fizik de rüştünü ispatlamıştı. Fakat en eski disiplin olan metafizik, 'önüne geleni yok eden barbarlığın cehenneminde, geri kalan bütün hepsi yok edilse de hayatta kalacak' tek disiplindi ve yetkinlikten hâlâ çok uzaktı. Metafizik merak, insan doğasının özünde olan bir şeydir ve insanlar metafiziğin üç temel konusuyla doğal olarak ilgilenirler: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük. Fakat metafizik doğru bir bilim olabilmiş midir?

Görüldüğü üzere, daha önce Newton'un cisimler felsefesine yaptığı şeyi, Hume ve diğerleri idealar topluluğunu cisimler arasındaki çekim kuvvetinin psişik mukâbilleri haline getirerek, zihin felsefesi için yapmaya çalışmıştı. Kant'ın, metafiziği bilimsel hale getirme projesi büyük ölçekli bir projeydi. Ona göre dünyayı evrenin merkezden alıp, yerine güneşi koyan Kopernik'in devrimi gibi bir devrime felsefenin de ihtiyacı vardı. Kopernik'in göz duyumuz için yaptığını, Kant'ın Kopernikçi devrimi aklımız için yapacaktı. Bilgimizin, nesnesiyle nasıl uyumlu olacağını sormak yerine o nesnenin bilgimizle zaten uyumlu olduğunu varsayarak yola çıkmalıyız. Metafiziğin sahip olduğu bilginin zorunlu ve evrensel olduğunu ancak bu yolla doğrulayabiliriz.

Kant bilginin iki türü arasında ayrım yapar: *A priori* bilgi ve *a posteriori* bilgi. Biz bir hakikati tecrübe aracılığıyla biliyorsak onu *a posteriori* olarak, eğer onu tamamen tecrübeden bağımsız olarak biliyorsak da *a priori* olarak biliriz. Kant bilgimizin tamamen tecrübeyle başladığı konusunda Locke ile hemfikirdir, fakat onun tamamen tecrübeden kaynaklandığına da inanmaz. *A priori* türden yaptığımız yargılar arasında, der Kant, analitik ve bazı sentetik yargılar bulunur. 'Tüm cisimler yer kaplar' gibi analitik bir yargıda yaptığımız şey, yüklemdeki şeyin zaten öznenin kavramında bulunduğunu yalnızca açık kılmaktır. Fakat sentetik bir yargıda yüklem, öznenin içeriğine bir şeyler ilave eder. Kant'ın buna verdiği örnek ise 'Tüm cisimler ağırdır' olur. Bütün *a posteriori* önermeler sentetik ve bütün analitik önermeler de *a priori*'dir. Peki, hem sentetik hem de *a priori* önermeler mümkün müdür? Ona göre matematik, sentetik *a priori* hakikatlere örnekler sunar. En önemlisi de, eğer metafizik dışında hakiki bir bilim yaratmak mümkün olacaksa hem *a priori* hem de sentetik önermeler var olmak zorundadır.

Filozofun ilk görevi zihnin güçlerinin sınırlarını ve doğasını açık kılmaktır. Ondan önceki ortaçağ filozofları ve rasyonalist filozoflar gibi Kant da, duyular ve aklı (*intellect*) keskince birbirinden ayırır. Fakat aklın kendi içinde de anlama (understanding / Verstand) ile akıl yürütme (reason / Vernunft) arasında, kendisine ait yeni bir ayrım yapar. Anlama, insan bilgisini sağlamak için duyularla kombinasyon içinde çalışır: Duyular aracılığıyla nesneleri alırız, anlama aracılığıyla da onlar düşünülebilir yapılır. Tecrübenin duyular tarafından sağlanan bir içeriği ve anlama tarafından belirlenen de bir yapısı vardır. Anlamanın tersine akıl yürütme (*reason*), aklın (*intellect*) öteye geçme çabasıdır, anlamanın ulaşabileceğinin ötesine. O, tecrübeden ayrıldığında ise 'saf akıl' (*pure reason*) olur ki, Kant'ın eleştirisinin asıl hedefi de budur.

Kant'ın *Eleştisi* salt akla işaret etmeden önce duyular ve anlamaya dair sistematik bir inceleme yapar. Duyular 'Aşkın Estetik' başlıklı bir bölümde incelenir, anlama ise 'Aşkın Mantık' başlıklı bir bölümde. 'Aşkın' sözcüğü Kant'ın en sevdiği sözcüklerindendir ve onu birkaç anlamda kullanır. Fakat hepsinde ortak olan anlam aktüel tecrübenin kararlarının (daha iyi veya daha kötü olarak) ötesinde ve ardında gitme fikridir.

Aşkın estetik çoğunlukla uzay ve zaman incelemesine ayrılmıştır. Duyumlar, der Kant, bir madde (veya içerik) ve bir forma sahiptir. Uzay dış duyuların formudur, zaman da iç duyuların. Uzay ve zaman zihnin keşfettiği dünyaya ait varlıklar değildir: Onlar duyuların şekillendirdiği tecrübe kalıplarıdır. Kant, aşkın estetiği açıklarken, 'Uzay ve zaman gerçek midir?' şeklindeki kadim soruya kendi yeni çözümünü sunar.[6]

Aşkın estetikten aşkın mantığa geldiğimizde ikili bir ayrımla daha karşılaşırız. Mantık Kant'ın *aşkın analitik* ve *aşkın diyalektik* dediği iki teşebbüsten oluşur. Analitik, anlamanın geçerli ampirik kullanımı için kıstaslar ortaya koyarken diyalektik, akıl yürütmenin analitik tarafından konan sınırlar dışına çıkma çabasından kaynaklanan aldatmacaları meydana çıkarır. Kant analitikte 'kategoriler' dediği bir grup *a priori* kavramlar; 'ilkeler' dediği bir grup *a priori* yargılar ileri sürer. Buna göre analitik yine alt bölümlere, yani iki temel kısma ayrılır: 'Kategorilerin Çıkarımı' ve 'İlkeler Sistemi.'

6 Kant'ın uzay ve zaman görüşü 5. Bölümde uzunca incelenecek.

Birinci kısım, kategorilerin çıkarımını ya da içselleştirilmesini sunar. Kategoriler özellikle temel türe ait kavramlardır. Kant örnek olarak 'neden' ve 'töz' kavramlarını verir. O, bu kategoriler olmadan en düzensiz ve en parçalı tecrübeleri bile kavramsallaştıramayacağımızı veya anlayamayacağımızı iddia eder. Burada amacı ampiristlerin meydan okumasına, onların kendi zemininde karşılık vermektir. Kant tüm bilgilerimizin tecrübeyle başladığı noktasında ampiristlerle hemfikirdir, fakat onun tamamen tecrübeden kaynaklandığını kabul etmez. Hume'un kaldırmayı amaçladığı metafizik kavramlar olmadan, yine Hume'un temel tecrübe ögelerinin –izlenimler ve idealar– kendisinin dağılacağını göstermeyi amaçlar.

Analitik'in ikinci kısmı olan ilkeler sistemi, tecrübe hakkında bir takım sentetik *a priori* önermeler içerir. Kant, tecrübelerde iki tür büyüklüğün bulunmak zorunda olduğunu savunur: Uzamsal büyüklük (*extensive magnitude*) (örnek olarak iki nokta arasındaki mesafe) ve yoğunluk büyüklüğü (*intensive magnitude*) (örnek olarak sıcaklığın tikel derecesi). Dahası Kant tecrübenin ancak algılarımız arasında zorunlu bağlantılar bulunduğu takdirde mümkün olacağını savunur. Hume bizim ilk olarak olgular arasındaki geçici intikali algıladığımızı ve sonra da onlardan birini neden diğerini de sonuç alarak ilerleyeceğimizi düşünürken hatalıdır. Tersine, nedenler ile sonuçlar arasında ilişkileri belirleyememişsek, bir zaman serisini zaten belirlemiz zaten mümkün değildir.[7]

Kant ampirizme düşmanca yaklaştı, fakat rasyonalizme yaptığı hücum daha yumuşak olmadı. O, analitiğinin sonunda, kategorilerin kendi imkânlarını belirleyemeyeceğini ve ilkelerin de kendi hakikatlerini kuramayacağını vurgular. Tek başına anlama, ne töz diye bir şeyin varlığını ne de her değişimin bir sebebi olması gerektiği tezini açıklamada yeterli değildir. Birinin *a priori* olarak belirleyebileceği tek şey şudur: "Eğer tecrübe mümkünse, belirli koşulları taşımak zorundadır." Fakat tecrübenin mümkün olup olmadığı önceden belirlenemez: Bunu sadece tecrübenin aktüel olarak meydana gelmesi gösterir.

Analitik gösterir ki salt görüntüler dünyası, yani herhangi bir kategorinin altına girmeyen veya herhangi bir kuralı somutlaştırmayan salt duyu nesneleri dünyası diye bir şey olamaz. Fakat biz sadece buna bakarak

7 Kant'ın zaman ve nedensellik arasındaki ilişkiye dair görüşü 6. Bölümde tartışılacak.

aklın ürettiği bir duyumsanamaz (*non-sensible*) dünya olduğu sonucunu çıkaramayız. Saf aklın kullanılmasıyla incelenebilecek duyum-üstü (*extra-sensible*) nesnelerin varlığını kabul etmek bir aldatmaca sahasına girmek demektir. Kant 'aşkın diyalektik'inde bu büyülü dünyayı keşfe çıkar.

'Aşkın,' daha önce de söylendiği üzere, aktüel tecrübenin kararlarının ötesine ve ardına geçen bir şey anlamına gelir. Kant, diyalektikinde üç temel şeyi hedefler: Metafizik psikoloji, metafizik kozmoloji ve metafizik teoloji. 'Saf akıl,' der Kant, 'aşkın bir ruh doktrini, aşkın bir dünya bilimi ve son olarak da Tanrı hakkında aşkın bir bilgi sağlar.' O, maddi olmayan ölümsüz bir ruh, haritası çıkarılabilir kozmik bir bütün ve mutlak zorunlu varlık düşüncesinin çöküşünü sırayla test eder.

Rasyonalist psikoloji, Descartes'ın uyguladığı gibi, 'Düşünüyorum' öncülünden başlar ve maddi olmayan bir tözün varlığının bozulmaz, şahsi ve ölümsüz olduğu sonucuna varır. Kant bu argüman çizgisinin hata dolu olduğunu iddia eder ve 'saf aklın hatalı kıyasları' (*paralogisms of pure reason*) dediği şeyin dört maddesini sıralar. Bu hatalı kıyaslar (paralogizmler) arızî değildir: İlkesel olarak, ampirik psikolojinin ötesine geçme girişimlerinin tamamı bu hatadan sorumludur.

Kant *a priori* kozmolojiyi yerinden etmek için dört adet antinomi ortaya koyar. Bir antinomi, çelişkili sonuçlara neden olan bir karşıt argümanlar çiftidir (bir tez ve bir antitez). Bu dört antinominin ilkinin tezi 'Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve uzayla sınırlanmıştır.' ve antitezi 'Dünyanın zamanda bir başlangıcı yoktur ve uzayda sınırlanmamıştır.' Kant bu iki önerme için de kanıtlar sunar. Elbette o, çelişen bu önermelerin ikisinin de doğru olduğunu düşünmez: Ahlaki olan şu ki, aklın, bir bütün olarak 'dünya' hakkında konuşmaya hakkı yoktur.

Bu antinomilerin her birinde tez, belirli bir serinin bir son noktaya geleceğini, antitez ise sonsuza dek devam edeceğini ifade eder. İkinci antinomi bölünebilmeyle, üçüncüsü nedensellikle ve dördüncüsü de zorunsuzlukla (*contingency*) ilgilidir. Kant seriyi, her bir durumda başka bir şey tarafından belirlenen bir varlıklar serisi olarak (Onun terimleriyle, bir sonuç, sebebi tarafından 'belirlenir.') ifade eder. Antinomilerin her birinde argümanın tezi, sonuç olarak bir koşulsuz mutlak'a (*unconditioned absolute*) varır. Kant her antinominin iki tarafının da hatalı olduğuna inanır: Tez dogmatizm hatası içindedir, antitez de ampirizm hatası. Antinomile-

rin oluşturulma noktası ampirik araştırma ile saf aklın iddiası arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyar. Tez, dünyayı düşünceden daha küçük olarak temsil ederken (biz onun ötesini düşünebiliriz), antitez düşünceden büyük olarak temsil eder (biz onun sonunu düşünemeyiz). Yapmamız gereken, kozmik düşüncelerimizi ampirik araştırmaya uyacak şekilde kırparak, düşünce ile dünyayı eşleştirmektir.[8]

Kant dördüncü antinomisinde zorunlu bir varlığın hem lehinde hem aleyhinde argümanlar ileri sürer ve *Critique of Pure Reason*'ın sonraki bir bölümünde, Tanrı kavramının doğa teolojisine dayandığını düşünmeyi sürdürür. O, Tanrı'nın var olduğuna dair argümanları üç temel türde sınıflandırır ve bu argümanların neden başarısız olmak zorunda kaldığını gösterir. Eğer düşüncemizde ve hayatımızda Tanrı'nın bir yeri olacaksa, O'nun, varlığının rasyonel olarak ispat edilemeyen bir varlık olması gerekir.

Saf Aklın Eleştirisi, okuması kolay bir kitap değildir ve buradaki zorluğun tek sebebi düşüncelerinin özgünlüğü veya konusunun derinliğinden ibaret değildir. Kant (görüldüğü üzere) teknik terimler icat etmeye aşırı düşkündü ve (kitabının herhangi bir yerinde görüleceği üzere) düşüncelerini katı kalıplara sokmaya oldukça istekliydi. Metin boyunca sabrını koruyan bir okur zengin bir felsefî mükâfatın tadını çıkaracaktır.

Kant altmışlı yaşlarında dikkatini ahlak ve estetiğe yinlendirerek ufuk açıcı üç eser verdi: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* [Ahlak Metafiziğin Temel İlkeleri] (1785), *The Critique of Practical Reason* [Pratik Aklın Eleştirisi] (1788) ve *The Critique of Judgement* [Yargı Gücünün Eleştirisi] (1790). Bunların ilk ikisinde, ilk *Eleştiri*'sinde, daha önce teorik aklın sentetik *a priori* ilkelerini ortaya koyduğu gibi pratik aklın *a priori* ilkelerini de ortaya koymayı amaçladı.

Kant'ın ahlak teorisinin başlangıç noktası şudur: Nitelemeye ihtiyaç duymaksızın iyi olan tek şey iyi niyettir. Yetenekler, karakter ve talih kötü amaçlar için kullanılabilir ve mutluluk bile yozlaştırıcı olabilir. İyi niyetle ne elde edileceği önemli değildir; iyi niyet, çabalarda başarısız olunsa bile tek başına kendi içinde iyidir. Bir niyeti iyi yapan şey de vazife tarafından harekete geçirilmiş olmasıdır: Vazife sebebiyle eyleme geçmek zorluk karşısında iyi niyet sergilemek demektir. Bazı insanlar iyilik yapmaktan zevk

8 Antinomiler hakkında daha ileri görüşlere 5. Bölümde geleceğiz.

alabilir veya iyilik yapmaktan çıkar elde edebilirler. Fakat bir insanın karakterinin değeri, ancak o insan vazife için bir şey yaptığında görülebilir, eğilimleri sebebiyle değil.

Vazife dolayısıyla hareket etmek ahlaki yasaya hürmetten ötürü değil, ahlaki bir buyruğa (*imperative*) itaatten ötürü hareket etmektir. Koşulsuz (*categorical*) ve koşullu (*hypothetical*) olmak üzere iki tür buyruk vardır. Koşullu bir buyruk şunu söyler: Belli bir amaca ulaşmak istiyorsan "şöyle şöyle" yapmalısın. Koşulsuz bir buyruk ise şöyle der: Ulaşmak istediğin amacın bir önemi yok, sen "böyle böyle" hareket et. İnsanların kendilerini belirleyebileceği farklı amaçlar sayısınca koşullu buyruk varken, sadece bir tane koşulsuz buyruk bulunur ve o da şudur: 'Aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını amaçlayabileceğin bir maksime göre hareket et.' Belirli bir şekilde davranmaya (mesela geri ödemeye niyetlenmeksizin borç para aldığında) yöneldiğinde kendine her zaman şu soruyu sormalısın: 'Eğer herkes böyle davransaydı nasıl olurdu?'

Kant koşulsuz buyruk için başka bir formül daha sunar: 'İster kendi kişiliğinde olsun ister bir başkasının, öyle davran ki insanları asla sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda daima bir amaç olarak da gör.' Bir insan olarak ben, der Kant, sadece kendi içimde bir amaç değilim; bir amaçlar krallığının, yani ortak yasalar altındaki rasyonel varlıkların da bir üyesiyim. Amaçlar krallığında bizim hepimiz hem kanun koyucuyuz hem de ona tâbiyiz. Rasyonel bir varlık 'hem yalnızca kendisi tarafından yapılan hem de evrensel olan yasalara tabidir.'[9]

Kant üçüncü 'eleştirisi,' *Critique of Judgement*'ta, güzellik ve yücelik gibi estetik mefhumlara, önceki 'eleştiri'lerinde bilimsel ve ahlaki kavramlara uygulamış olduğu türden analizler uygulamaya çalıştı. Estetik yargılar hislerin zevkini alırlar ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunurlar. Fakat Kant'a göre onların bazı objektif evrensellerle uğraştığını düşünmek hatadır: Evrensel olarak paylaşılabilen şey, muhayyile ile anlama –bu, derin bir zevk yargısının karakteristiğidir– arasındaki oldukça özel bir iç ilişkidir.

1890'larda oldukça sıkı bina edilen eleştirel felsefesiyle Kant, felsefe dışında da macera dolu alanlara girme cesaretini gösterdi. 1793 yılında

9 Kant'ın ahlak felsefesi 8. Bölümde uzunca tartışıldı.

bazı Hıristiyan doktrinlerinin yeniden yorumu olan *Religion within the Bounds of Reason Alone* [Tek Başına Aklın Sınırları İçerisindeki Din] adında yarı-teolojik bir eser yayımladı. 1795'te, Fransız Devrimi savaşlarının ortasında *On Perpetual Peace* [Ebedi Barış Üzerine] risalesini yazdı. Bu eserlerin ilki Prusya'nın yeni Kralı II. Frederick'i hedef alıyordu. Frederick onu İncil'in otoritesine karşı gayrimeşru bir saldırı olarak gördü. Kant görüşlerinden vazgeçmeyi reddetti, fakat dinî konular hakkında daha fazla yazmamayı veya ders vermemeyi kabul etti. Verdiği sözü 1798'e kadar tuttu ve kralın ölümünün ardından teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlatan *The Conflict of the Faculties*'i [Fakülteler/Yetiler Arasındaki Çatışma] yazdı. 1797'de *The Metaphysics of Morals*'daki ahlak sistemini daha da kuvvetlendirdi. Bu eser, biri bireysel erdemi diğeri de hukuk teorisini inceleyen iki kısımdan oluşur. Bu daha önemli bir eserdi, fakat önceki Groundwork'ten daha az etkili oldu.

Kant 1804'te öldü. Mezar taşının üstünde *Critique of Pure Reason*'ın sonuç kısmından bir cümle yazılmıştır: 'Aklım, durmadan düşündüğüm ve her zaman yeni olan ve gittikçe artan bir hayranlık ve saygı duyduğum iki şeyle meşgul: 'Üstümdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası.'

Fichte ve Schelling

Kant son günlerine dek ölümünden sonra yayımlanacak olan büyük bir felsefe projesi üzerinde çalıştı (*Opus Postumum*). Bu onun son günlerinde *Eleştiri* sisteminin ilk halindeki bazı noktalar hakkında kuruntulara kapılmaya başladığını gösterir. Buna onun bazı sadık takipçileri ve öğrencilerince yayımlanan eleştiriler neden olmuştu. Bunların en önde geleni, Kant öldüğünde kırk iki yaşında olan ve kendi felsefe kariyerinin en üst noktasında bulunan Johann Gottlieb Ficthe'dir.

Fichte fakir bir ailede dünyaya geldi ve küçük yaşlarda kaz besleyicisi olarak çalıştı. Tanrı'nın ona bahşettiği akli hediyeler yardımsever zengin bir iş adamının dikkatini çekti. Bu sayede Lessing, Spinoza ve Kant'a hayranlık duyacağı Jena Ünivesitesi'nde teoloji okuyabildi. Yayımladığı ilk eser *Critique of All Revelations* [Tüm Vahiylerin Eleştirisi] (1792) idi. Eserin üslubu Kant'ın üslubuna o kadar benziyordu ki, bir müddet ustasının kendi terkibi sanıldı. Kant onun yazarı olduğunu kabul etmedi, fakat eseri

olumlu bir şekilde gözden geçirdi. Kısmen Goethe'nin de etkisiyle Fichte 1794'te Jena'da hocalığa getirildi, büyük şair ve drama yazarı Friedrich Schiller'in meslektaşları arasında olduğu Jena.

Fichte'nin dersleri ilk başlarda popülerdi, fakat kısa bir süre sonra öğrenciler tarafından çok gerici olduğu, fakülte tarafından da dine yeterince yer vermediği için eleştirildi. 1799'da üniversiteden ayrılmaya zorlandı ve 1810'a kadar kadrosuz olarak Berlin Üniversitesi'nin felsefe fakültesinde dekanlık yaptı. Fichte, Napolyon'un Avrupa hâkimiyeti döneminde Alman milliyetçiliğinin yeniden canlanmasında oldukça etkili oldu. Onun 1808'de *Addresses to the German Nation*'ı [Alman Ulusuna Söylevler] Almanlara, bölünmüşlükleri yüzünden Waterloo savaşında Napolyon'a yenildikleri için kızıyordu. O da 1812'deki direnme birliklerinde gönüllü olarak hizmet etti. 1814'te askerî bir hemşire olan karısından bulaşan tifüsten öldü.

Fichte felsefi şöhretini 1804 tarihli *Wissenschaftslehre*'e borçludur. O, felsefe vazifesini, Kantçı terimlerle, tecrübenin imkânına aşkın bir açıklama getirmek olarak görüyordu. Böylesi bir açıklama ya saf objektiflikten (*kendinde-şey*) ya da özgür sübjektiflikten (*Ben*) yola çıkabilir. İlki dogmatizmin yoluyken, ikincisi idealizmin yoludur. Ficte Kantçı problemlere getirilen Kantçı çözümleri reddetti ve tüm *kendinde-şey* düşüncelerini terk etti. O, bilincin bütününü, düşünen öznenin özgür tecrübesinden elde etmeye çalıştı. Bu yüzden kendisini Alman idealizminin uzlaşmaz yaratıcısı haline getirdi.

Peki, her şeyin kendisinden cereyan ettiği bu '*Ben*' nedir? İçebakıştan (*introspection*) mı ortaya çıkar? 'Kendi özbilincime dair düşünsel sezgi olmadan ne tek bir adım atabilirim ne de elimi veya ayağımı oynatabilirim' diyordu Fichte. Eğer teori bireysel *ben*'in bütün maddi dünyayı yaratabileceğini söylüyorsa, öyle görünüyor ki, karşı karşıya olduğumuz şey bizi ikna edemeyen ve iştah kaçırıcı bir solipsizmdir. Fakat Fichte bunun yanlış bir yorum olacağında ısrarcıdır. 'Fenomenal bireyler de dâhil tüm fenomenlerin yaratıcısı, birey değil aracısız ruhsal Hayattır (*immediate spiritual Life*).' (*Sämmtlichte Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-46), II. 607).

Bu sanki Tanrı gibidir ve sonraki popüler eserlerinde Fichte şunları söyleyecek kadar ileri gider: 'Var olan, ölümlü ben değildir; o, tüm felsefenin temeli olan İlahi İdeadır. İnsanın kendi yaptığı her şey hükümsüzdür.

Bütün var olanlar kendi içlerinde canlı ve aktiftir ve Varlık'ın dışında başka hayat, Tanrı'dan başka da Varlık yoktur.' Fakat başka bir yerde, ahlaki bir düzenin dışında herhangi bir kutsal varlığa inanmak batıldır der. Açıktır ki o, bir teistten ziyade bir panteisttir.

En sadık taraftarı ve 1798'de, yirmi üç yaşında Jena'da hocalık verilerek onun meslektaşı olan F. W. J. Schelling'in işaret ettiği üzere, Fichte'nin din felsefesi Spinoza'nınkine benzer. Schelling'e göre Fichte'nin felsefesi Spinoza'nın dogmatik biçimde ortaya koyduğu öğretinin eleştirel biçimiydi. Schelling idealizmin biraz daha uzlaşabilir biçimini geliştirmeye devam etti: 'Doğa Felsefesi' [*Nature Philosophy*]. Buna göre ilk mutlak, yan yana var olan birbirine eşit iki ilkeyi meydana getirir: Manevi bilinç ve fiziksel doğa. Burada da Spinoza'nın hayaletiyle karşılaşırız: İlk mutlak, *Yaratıcı Tabiat* [Natura Naturans] iken, maddi doğanın sistemi *Yaratılan Tabiat*'tır [Natura Naturata].

Schelling'in sistemi zengin, fakat zordur ve günümüzde Anglofon ülkelerde fazla okunmaz. O muhtemelen İngiltere'de çok iyi bilinir. Bunun sebebi, kendisine hayranlık duyan ve eserlerini intihal etmekle suçlanmaya yetecek kadar kendisini taklit eden Samuel Taylor Coleridge üzerindeki etkisidir.[10] Felsefe tarihi eserlerinin çoğunda Schelling, Fichte'nin idealizmiyle Hegel'in idealizmi arasında bir köprü olarak sunulur, 1802-1803 arasında Jena'da bir felsefe dergisinde birlikte çalıştığı Hegel.

---

10 Öte yanda Coleridge, bir şiirinde idealizmiyle alay ettiği Fichte'nin bir hayranı değildi. Şiir şöyledir:

Ben, Ben! Ben, bizzat Ben!
Hem form hem töz, hem ne hem niçin
Hem ne zaman hem nerede, hem alçak hem yüksek,
Hem iç hem dış, hem yer hem gök,
Ben, sen ve o; ve o, sen ve Ben,
Tüm ruhlar ve tüm bedenler; Ben, bizzat Ben!
        Sadece Ben, bizzat Ben!
        (Aptallar! Bu başlangıç bir ateşkes)
        Sadece benim Ben'im! Sadece benim Ben'im!
Betty Martin'i ekleyen kâfir bir köpektir o!
(*Biographia Literaria*, Böl. 9)

Hegel

Hegel'in ilk kitabı, aslında Fichte ve Schelling'in felsefelerinin bir karşılaştırmasıydı (1801). 1770'te dünyaya gelen Hegel, Tübingen Üniversitesi'nde teoloji okudu ve 1801'de Jena Üniversitesi'nde bir pozisyon bularak bu iki filozofun meslektaşı oldu. 1806'da Napolyon'un Prusya'ya karşı kazandığı hızlı zaferin ardından Jena Üniversitesi kapanana dek orada ders verdi. Kısa bir süre sonra, şimdilerde muhtaç durumda olan Hegel, muazzam eseri *Die Phanomenologie des Giestes*'i [Tinin Fenomenolojisi] yayımladı.

Hegel Heidelberg Üniversitesi'nde 1816'ya gelmeden profesör oldu. Bu arada o, büyük eseri *The Science Logic*'i [Bilimin Mantığı] yayımladı. Bir yıl sonra da bir felsefi bilimler –mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi– ansiklopedisi yayımladı. 1818'de ona, Berlin'de 1831'de koleradan ölene kadar sahip olduğu kürsü teklif edildi. Bu yıllarda pek bir şey yayımlamadı, fakat ders notları anonim olarak yayımlandı. Bu notlar felsefe tarihinin yanında estetik, din felsefesi ve tarih felsefesini ele alıyordu. Zor olan resmî yayımlarından daha okunabilir olan bu notlar, muazzam derecede özgün ve kabiliyetli büyük bir zekâyı gösteriyordu.

Hegel'in düşünceye en büyük katkısı, bize felsefedeki tarihsel unsurları tanıtmasıdır. O, ilk felsefe tarihçisi değildi; bu şeref Aristoteles'e aittir. Veya ilk tarih filozofu da değildir; kendisi yazmaya başladığında bu disipline zaten iki klasik katkı yapılmıştı. Bunlar Giambattiste Vico'nun *Science Nuovo*'su [Yeni Bilim] (1725) ile J. G. Herder'in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit*'ıdır [İnsan Tarihinin Felsefesi] (1784) ve her iki eser de tarihsel metot üzerine eğilmiş ve insan kurumlarının gelişmeci evrimine vurgu yapmıştı. Fakat felsefe içinde tarihe, tarih yazımında da filozofa özel bir yer veren ilk kişi Hegel'dir.

Hegel'e göre filozoflar, sıradan tarihçilerin sahip olmadığı özel bir kavrayışa sahiptir. Aklın, dünyanın hâkimi olduğunu, yani dünya tarihinin rasyonel bir süreç olduğunu yalnızca filozoflar gerçekten anlar. Bunu anlamak için de iki yol vardır: Ya bir metafizik sistemin incelenmesi ya da tarihin kendisinden tümevarım yapmak. Tarihin, aklın serimlenmesi olduğu inancı, tanrısal takdire olan dinî inanca tekabül eder. Fakat metafizik anlayış teolojik anlayıştan daha derindir, çünkü genel bir kader (*providence*)

görüşü tarihin somut doğasını açıklamada yetersiz kalır. Dünyanın nihaî kaderini ve onun nasıl gerçekleşeceğini ancak filozoflar bilir.

Hegel'e göre kozmik tarih, *Tin*'in hayat hikâyesine bağlıdır. *Tin*'in iç gelişimi kendini somut gerçeklikte dışa vurur. 'Ezelden beri her şey gökte ve yerde oldu; Tanrı'nın hayatı ve zamanın tüm eylemleri *Tin*'in kendisini bilme ve bulma çabasından ibarettir.' (*LHP* I. 23). *Tin* kendi kemaline ulaşmış olarak verilen bir şey değildir: O, potansiyellikten aktüelliğe doğru ilerler; tarihi harekete geçiren kuvvet ise *Tin*'in kendi potansiyelliğini aktüelliğe getirme dürtüsüdür. Evrensel tarih 'kendisi potansiyellik olan bilginin sonuçlanması sürecinde *Tin*'in açığa çıkmasıdır.'

Hegel *Tin*'in varlığının, mantığın bir konusu olduğunu iddia eder ve 'mantık' kelimesini kendine has bir anlamda kullanır. Nasıl ki tarih mantığın dışa vurumuysa mantık da tarihsel, hatta savaş terimleriyle ilgilidir. Eğer iki önerme birbiriyle çelişiyorsa Hegel bunu, aralarında bir çatışma olarak görür: Önermelerin biri diğeriyle savaşır ve bu savaştan galip veya mâlup çıkarlar. Buna 'diyalektik' denir ki, bu ilk önermenin (tez) diğeriyle (antitez) kavga etmesi ve sonuç olarak her ikisinin bir üçüncü (sentez) tarafından yenilmesidir.

Tin'e ulaşmak için diyalektiğin iki aşamasından geçmemiz gerekir. Biz önceki filozofların Varlığı gibi *mutlak* (the absolute) ile, yani gerçekliğin bütünü ile yola koyuluruz. İlk tezimiz *mutlak*ın saf Varlık olduğudur. Fakat saf Varlık herhangi bir niteliğe sahip olmadan hiçbir şeydir ve bu bizi antiteze getirir: '*Mutlak*, Hiçbir şeydir.' Tez ve antitez, sentez tarafından alt edilir: Varlık ve Yokluk'un birliği Oluştur (*Becoming*) ve böylece biz 'Mutlak, Oluştur' deriz.

*Mutlak*ın oluşu, yani yaşamı, diyalektiğin ikinci aşamasını verir. Biz başlangıcı, *mutlak*ı düşüncenin bir öznesi, yani evrensel düşünür kabul ederek yaparız: Hegel buna 'Kavram' (*The Concept*) der ve bununla aklın (*intellect*) düşünceye kazandırdığı kavramların bütününü kasteder. Daha sonra *mutlak*ı düşüncenin bir nesnesi olarak düşünürüz: Hegel buna da 'Doğa' (*Nature*) der ve bununla aklın (*intellect*) incelediği nesnelerin bütününü kasteder. Kavram ve doğa, *mutlak* kendisinin bilincine vardığında, yani düşüncenin hem öznesi hem de nesnesi olduğunda, bir araya getirilir. Bu sentez ruhun özidrakidir.

Hegel'in *Tin* kavramı ilk bakışta aldatıcıdır. Sonraki bölümlerde bunu açıklamaya çalışacağız, fakat onun ne kastettiğine dair en azından bir hisse sahip olmaya çalışmalıyız. *Tin*'in Tanrı (muhtemelen Spinoza'nın Doğasına özdeştir) olup olmadığını merak edebiliriz. Veya tıp kitaplarının tek tek karaciğerler yerine 'karaciğerin kendisi' üzerine konuşması gibi, *Tin*'in de tek tek insan zihinleri hakkında konuşmanın mükemmel yolu olduğu sanısına kapılarak hataya edebiliriz. Bu önerilerin ikisi de tam olarak doğru değildir.

Başlangıç noktası olarak, hepimizin insan ırkı hakkındaki konuşma şeklimiz üzerine eğilmek daha iyidir. Zihnimizde belirli bir metafizik teoriye sahip olmadan insan ırkının ilerlemiş veya gerilemiş olduğu ya da daha önce bilmediği şeylerin çoğunu öğrendiği türünden şeyler söylemekten mutluluk duyarız. Hegel de *Tin* kelimesini kullanırken bu tür bir dil kullanır, fakat buna metafizik teşebbüsün iki katmanını da ekler: İlki, o insan tarihinin yanında bütün evrenin tarihi hakkında da konuşur. İkincisi de, evrene planlanmış bir hayat döngüsüne sahip organik bir bütün olarak bakar.

Hegel bizi, doğadaki spesifik organizmalara nasıl bakıyorsak evrene de öyle bakmaya davet eder. Bir bitki, belirli gelişim aşamalarından geçer; iki tane ince dal çıkarır, yapraklanır, çiçek açar ve meyve verir: Bunu kendi türüne özgü bir tasarıma göre yapar. Hegel bu bitki İdeasını Platon'u bilinçli bir şekilde selamlayarak seslendirir. Bir bitki kendi İdeasının elbette bilincinde değildir. Fakat çocuk bir insanın bedensel güçlerinin gelişmesi ve akli yetilerinin ortaya çıkmasıyla aşama aşama kendine dair bilinci ve doğası ya da İdeası gelişir. (*LHP* I. 29) *Tin*'in ilerlemesi bu gelişimi kozmik bir ölçekte yeniden üretir:

> *Tin* sadece bireysel, sonlu, bilinçli olarak değil, evrensel ve kendi içinde somut olarak da görülmeli... *Tin*'in kendisini akli olarak kavraması, aynı zamanda, evrilen toplam ilerlemenin gerçekliğidir. Bu ilerleme, yolunu bir bireyin düşüncesinde kat eden ve kendisini tek bir bilinçte sergileyen bir ilerleme değildir. O kendisini, kendi biçiminin bütün zenginliklerinde, dünya tarihinde sunan evrensel *Tin* olarak segiler. (*LHP* I. 33)

Dolayısıyla dünya tarihi, *Tin*'in giderek gelişen özbilincidir. Kozmik İdea'daki farklı aşamalar kendisini farklı zamanlarda farklı ırklara sunar. *Tin,* özgürlük bilinci içerisinde, insanlar arasındaki özgürlük bilincinin ge-

lişimiyle eşit ilerler. Şark despotlarının yönetimi altında yaşayanlar kendilerinin özgür varlıklar olduklarını bilmiyorlardı. Yunanlılar ve Romalılar kendilerinin özgür olduklarını biliyorlardı, fakat köleliği kabullenmeleri, bu insanın özgür olduğunu bilmediklerini göstermiştir. "Alman ulusları, Hıristiyanlığın etkisi altında insanın insan olarak özgür olduğu bilincine ulaşan ilk kişilerdi: Yani özünü oluşturan, Ruhun özgürlüğüdür."

Tin'i, evrensel çekim gibi yasaların zorunluluğu tarafından sınırlandırılan maddeden ayıran şey özgürlüktür. Dünyanın kaderi *Tin*'in kendi özgürlüğünü ve özgürlüğünün bilincini yaymasıdır. Bencil bireyler ve uluslar, *Tin*'in kaderini gerçekleştirme araçlarının bilincinde değildir: Onlar kozmik dramadaki bir ulusal devlet olarak biçimlendirilecekleri noktada kendi rollerinin bilincine varırlar. Devlet "Özgürlüğün geçekleştirilmesidir, yani mutlak son gayedir ve kendisi için vardır." Devlet kendi yuttaşları için var olmaz, tersine yurttaşlar devletin üyesi olarak bir değere sahiptir, gözün canlı bedenin bir parçası olarak bir değere sahip olması gibi.

Farklı devletler, katıldığı ulusun halk-tinine (*folk-spirit*) tekabül eden farklı karakteristiklere sahip olacaktır. Farklı zamanlarda farklı halk-tinleri dünya tininin birincil tezahürü olacak ve ona ait olan insanlar da dünyada bir dönem hâkim olacaklardır. Her ulus için zaman bir kez, sadece bir kez gelir ve Hegel, o dönem zamanın Alman ulusu için gelmiş olduğuna inanıyordu. Prusya monarşisi dünyada ideal devletin gerçekleştirilmesindeki en yakın noktaydı.[11]

Fakat *Tin*'in en önemli tezahürü siyasi kurumlarda değil, felsefenin kendisinde bulunacaktı. Mutlakın özfarkındalığı (*self-awareness*) insanların felsefi rekleksiyonu tarafından varlığa getirilir; felsefe tarihi ise *mutlak*ı kendisiyle buluşturur. Hegel felsefenin ilerleme yapacağından şüphe duymuyordu: "En son, en modern ve en yeni felsefe en gelişmiş, en zengin ve en derin olanıdır." der bize (*LHP* I. 41). Felsefe tarihi üzerine verdiği derslerde önceki felsefeleri adım adım Alman idealizmine ilerleyen felsefeler olarak gösterir, diyalektik ilerlemeye karşı tek tek yıkılan felsefeler.

---

11 Hegel'in siyaset felsefesi detaylı olarak 9. Bölümde ele alındı.

4.

Bilgi

Montaigne'in Şüpheciliği

16. yüzyılda bazı faktörler şüpheciliğin yeni bir yaygınlık kazanmasına katkıda bulundu. Avrupa'da farklı Hıristiyan mezhepleri arasında yaşanan çatışma ve okyanusun karşı tarafında farklı kültür ve dinlerin keşfi bir anda bir akın halinde dini yayma ve zulüm hareketi olarak sonuçlanmıştı. Öte yandan, bu karşılaşmalar bazı derin düşünürlerin insani bir inanç sisteminin, hakikate bir tek kendisinin sahip olma iddiasını sorgulamasına da neden oldu. Sextus Empiricus'unkisi gibi antik şüpheci eserlerin yeniden keşfi, eğitimli insanların dikkatini insanın bilişsel yetilerinin güvenilebilirliğine karşı olan bir dizi argümana yöneltti. Bu yeni şüphecilik en etkili ve güzel bir şekilde Montaigne'in *Apology for Raimond Sebond*'unda ifade edilir.

Sextus gibi Montaigne de (yarı-efsanevî) Büyük İskender zamanında kurucusu Elisli Pyrrho olan ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia eden Pyrrhocu şüpheciliğin aşırı bir biçimini savunuyordu. Montaigne'in, duyuların ve aklın yanılabilirliğine dair kullandığı örneklerin çoğu Sextus'un eserlerinden alınmıştır. Fakat argümanı boyunca kullandığı klasik alıntılar Sextus'tan değil, Epikür'ün Latin takipçisi Lucretius'un muazzam şiiri ve Rönesans'ın bir diğer keşfi olan *On the Nature of Things*'ten [Şeylerin Doğası Üzerine] alınmıştır.

Klasik Latin dönemin en etkili filozofları Epikürcüler ve Stoacılardı. Epikürcüler, der Montaigne, duyuların güvenilmez olduğunu, bu nedenle de bilgi diye bir şeyin olmadığını iddia ederler. Stoacılar da bilgi diye bir şey varsa bile bunun duyulardan kaynaklanamayacağını, çünkü duyuların tamamen güvenilmez olduğunu söyler. Sextus gibi Montaigne de duyuların yanılanabilirliğini göstermek için Stoacı argümanları, ampirik olmayan bilginin imkânsızlığını göstermek için de Epikürcü argümanları kullanır. Her iki grubun olumsuzlayıcı argümanlarını kullanarak da gerçek bilgi diye bir şeyin olmadığını göstermeyi amaçlar.

Montaigne duyuların bizi aldatacağını göstermek için bilindik argümanları sıralar. Dik kuleler belirli bir mesafeden yuvarlak görünür, çünkü göz küresine yapılan basınç görüşü saptırır; sarılık bize nesneleri sarı gösterir; gemi güvertesinden bakınca dağlar üzerimize geliyormuş gibi görünür vs. İki duyu birbiriyle çeliştiğinde farklılığı ortadan kaldırmanın hiçbir yolu yoktur. Montaigne Lucretius'tan ünlü bir pasaj alıntılar:

> İletebilir mi hükmü kulaklar gözlere?
> Yalanları hakkında hüküm verebilir mi,
> Dokunma kulaklara, ya da tat alma dokunmaya?

Fakat o, duyuların yanılabilir olduğu sonucuna Lucretius ile varmaz. Lucretius şöyle yazar:

> Eğer doğru değilse söyledikleri duyuların bize
> Hiçtir aklın kendisi o zaman, sahte değil.[1]

Montaigne bu koşulluluğu kabul eder, fakat o, duyuların bize doğruyu söylediği yerine, aklın da eşit oranda yanlış olduğu sonucuna varır.

Bilgi üretmekten çok uzak olan duyu ve akıl birbirlerinin hata üretmesi için çalışır. Akıl bize, uçurumun karşısına geçmemiz için dar tahtada yeterince yer bulunduğunu söylese de, aşağıya baktığımızda dehşete kapılan duyular yürümemize mani olur. Öte yandan irademizdeki edilgiler duyu algılarımızı etkileyebilir: Hiddet ve aşk, olmayan şeyleri görmemize sebep olabilir. 'Uykudayken,' der Montaigne, 'ruhumuz canlı ve aktiftir ve harcadığı güç uyanıkken harcadığından ne daha eksik ne de daha fazladır.' Uyku

1 *De Rerum Natura* 4.484-487; bkz. Cilt I.

ile uyanıklık arasındaki fark, gece ile gündüz arasındaki fark daha azdır. (*ME* II. 260-261)

Çeşitlenen ve birbiriyle çelişen inançlar ve izlenimler arasında ayrım yapmak için bazı ölçütlere ihtiyacımız vardır, fakat böyle ölçütlere sahip olmak mümkün değildir. Nasıl ki, Katolikler ve Protestanlar arasındaki farklılıklarda hüküm verecek tarafsız bir hakem bulamıyorsak –çünkü liyakat sahibi bir yargıç ya birinden ya da diğerinden olmak zorunda– aynı şekilde hiçbir insan genç ile yaşlının tecrübeleri, sağlıklı ile hasta, uyanık ile uyuyan arasındaki çelişkiyi çözemez:

> Nesnelerden aldığımız görüntüler hakkında karara varmak için bazı karar verme araçlarına, böyle bir aracı ayarlamak için bir deneye, bu deneyi doğrulamamız için de bazı başka araçlara ihtiyacımız vardır: Bir daire etrafında dolanıp duruyoruz. (*ME* II. 265)

Montaigne antik şüpheciliğin cephesine bazı özgün materyaller ilave eder. O, en sevdiği temalardan birine dönerek, bazı hayvanlar ve kuşların bizden daha keskin duyulara sahip olduğunu söyler, hatta onlar belki bizde olmayan duyulara bile sahiptirler. (Horoza ne zaman öteceğini söyleyen böylesi bir duyu mudur acaba?) Beş duyumuz, sahip olunabileceklerin sadece küçük bir kısmı olsa gerek. Öyleyse evren görüşümüzün, doğru bir görüşle karşılaştırdığımızda, âmâ doğan bir insanın gören biriyle karşılaştırılmasından daha kalır bir yanı yoktur.

Descartes'ın Cevabı

Descartes *Meditations*'ta, felsefeyi önceki yüzyılda gelişen şüphecilik tehdidinden kurtarma görevini üstlendi. Bunu yapmak için, önce çürütmek istediği şüpheci konumu ortaya koyması gerekiyordu. Birinci *Meditations*'ta Montaigne'in izinden gider, fakat argümanları daha belirgin ve daha derli toplu belirler. Duyularla varılan kanıların doğruluğu, önce algıda yanılmadan kaynaklanan düşüncelerle, sonra da rüya argümanıyla sorgulanır:

> Şimdiye kadar *mükemmel* doğru kabul ettiğim şeyi ya doğrudan duyulardan ya da duyular aracılığıyla almış olduğum bir şeydir. Fakat

> duyular beni bazen aldatır ve bilge bir insan daha önce kendisini aldatana bir daha asla güvenmez.
>
> Fakat duyular bizi bazen ve uzaktaki nesneler hakkında aldatabilir, fakat aynı kaynaktan elde edilse bile, yine de kendisinden şüphelenmenin imkânsız olduğu diğer bazı gerçekler de bulunur: Mesela benim mont giyip burada, ateşe karşı oturmam ve ellerimle bu kağıdı tutmam gibi...
>
> İyi bir argüman! Sanki ben geceleri uyumayı alışkanlık haline getiren ve diğer insanların uyanıkken sahip olduğu izlenimlere (hatta daha şiddetlisine), uyurken sahip biri değilmişim gibi. Sanki her gece, burada bu montu giymiş halde ateşe karşı oturuyor olduğum inancına sahip olurum —aslında soyunmuş, yatakta yatıyorum! (AT VII. 19; *CSMK* II. 13)

Fakat şurası kesin ki, düşler bile gerçeklikten edinilen unsurlardan meydana gelir:

> Varsayalım ki, rüyada değilim ve gözlerimi açtığım, başımı salladığım ve elimi koyduğum bu şeyler doğru değil; hatta varsayın ki, benim böyle bir elim, böyle bir vücudum yok. Yine de kabul edilmek zorundadır ki, uykuda görünen şeyler, resmi yapılmış temsilciler gibidir ki, bunlar ancak gerçek nesnelere benzerliklerine bakılarak düzenlenebilirler. Dolayısıyla, en azından bu tür genel şeyler –gözler, baş, eller, vücut– hayalî değil gerçek nesnelerdir. (AT VII.20; *CSMK* II. 14)

Belki de bunlar tek tek hayalî terkiplerdir, fakat cisimleri oluşturan basit unsurlar –uzam, şekil, büyüklük, sayı, yer, zaman– kesinlikle gerçek olmalıdır. Ve eğer öyleyse, biz bu nesnelerle ilgilenen aritmetik ve geometri bilimlerine güvenebiliriz. 'Uyanık ya da uykuda olmam, iki ile üçün toplamının beş yapması ve bir karenin dört kenarının olması gibi, bu kadar açık hakikatlerin yanlış olduğuna dair şüpheye düşmek imkânsız görünüyor.' (AT VII.20; *CSMK* II. 14)

Fakat matematik bile Kartezyen şüpheden korunmuş değildir. Hata sadece ara sıra hata yapan matematikçiye ait değil, belki bütün disiplinin kendisi bir kuruntudan ibarettir. Tanrı kadir-i mutlaktır ve iki ile üçü topladığımızda veya bir karenin kenarlarını saydığımızda olduğu gibi, O,

bildiğimiz her şeyde bizi yanlışa düşürmeye muktedir. Fakat iyi bir Tanrı kesinlikle bunu yapmaz! Şöyle ki:

> İki şey varsayıyorum: Son derece iyi bir Tanrı ve beni hakikatin ulaştırmak için değil, aldatmak için elinden gelenin en iyisini yapan son derece güçlü ve akıllı bir de kötü ruh. Kendileriyle benim saflığıma tuzak kurduğu göğün, havanın, toprağın, renklerin, şekillerin, seslerin ve bütün dışsal nesnelerin salt sahte düşler olduğunu da varsayıyorum. Kendimi de eli, gözleri, eti, kemiği, duyuları olmayan fakat bu şeylere sahip olduğuna kanmış biri olarak görüyorum. (AT VII.23; *CSMK* II.15)

İkinci *Meditation, Cogito*'yu, Descartes'ın kendi varlığını ispat ettiği ünlü argümanı oluşturarak bu şüphelere bir son verir. Kötü ruh dahi onu aldatabilir, fakat var olmadığı halde var olduğunu düşündürerek oyuna getiremez:

> Eğer o, beni aldatıyorsa şüphe yok ki ben varım; beni ne kadar aldatırsa aldatsın, beni, bir şey olduğumu düşünürken hiçbir şey olmadığıma asla ikna edemeyecek. 'Ben varım' düşüncesi onu düşündüğüm zaman doğrudur, fakat onu düşünmeden ondan şüphelenemem. Dolayısıyla bu sadece doğru değil aynı zamanda kendisinden şüphe edilemez bir doğrudur, çünkü ne zaman ondan şüphelenmeye çalışsam onun doğru olduğunu görüyorum.

Cogito Descartes'ın, epistemolojisini üzerine inşa ettiği sağlam zemindir. O günden bugüne getirilen eleştiriler, onun göründüğü kadar sağlam olup olmadığını sorguladı. Şüphe yok ki, 'Düşünüyorum, öyleyse varım.' argümanı, geçerliliğini anlamak için zihnin yeterli olduğu geçerli bir argümandır. Fakat 'Yürüyorum, öyleyse varım' da geçerli bir argümandır. Öyleyse *Cogito*'yu özel kılan nedir? Descartes'ın 'Yürüyorum' öncülünden şüphe edilebilir (belki de benim bir bedenim yok), fakat 'Düşünüyorum' öncülünden şüphe edilemez, çünkü şüphe etmenin kendisi zaten düşünmektir. Öte yandan, 'Yürüdüğümü düşünüyorum, öyleyse varım,' *cogito*'nun kabul edilebilir mükemmel bir biçimidir: Düşünme bu öncülde öz-dönüşlü (*self-reflexive*) ben varım düşüncesinin dışında, başka herhangi bir tür düşünceye de atıfta bulunur.

Daha ciddi bir soru da 'Düşünüyorum'daki 'Ben' ile ilgilidir. Normal hayatta birinci şahıs zamiri, ona telaffuzunu sağlayan bedenle bağlantılı olarak anlam kazanır. Bir bedeni olup olmadığından şüphelenen birisi, kendi kendine konuşurken 'Ben'i kullanma hakkına sahip midir? Belki de Descartes'ın sadece şunu demeye hakkı vardır: 'Devam eden bir düşünce var.' 'Ben varım'daki 'Ben' hakkında da benzer sorular sorulabilir. Belki de varılacak sonuç 'Var oluşun devam etmekte' olduğudur. Eleştiriler şüphe eden Descartes'ın kalıcı, tözsel bir *ben*in olduğu sonucunu çıkarmaya hakkı olmadığını söyler. Belki de o bunların yerine, geçici bir düşünce için geçici bir öznenin bulunduğu ve hatta öznesiz düşüncelerin de olabileceği sonucuna varmalıydı. Metodik şüphe tarafından ortaya çıkarılan 'Ben' ile içerisine şüphe karışan ve 'Rene Descartes' ismine cevap veren kişinin aynı kişiler olduğu kesin midir?

Cogito bir bütün insan olarak Descartes'ın varlığını bile kendi terimleriyle kanıtlamaz. Kendisiyle sadece onun zihninin varlığını kanıtlar. *Cogito*'dan sonra Descartes, bir bedeni olup olmadığından şüphelenir ve kayda değer ileri düzey bir akıl yürütmenin ardından, gerçekten de bir bedene sahip olduğu sonucuna varır. Onun her zaman farkında olduğu şey, zihninin içindekiler ve buradan yola çıkarak bilimi yeniden inşa etmesi gerektiğidir. Descartes *Cogito*'dan, kendi varlığından çok daha fazlasını çıkarsar: Kendi özü, Tanrı'nın varlığı, hakikatin ölçütü. Fakat bizim şu anki amaçlarımız için önemli olan, onun bu Arşimetçi noktadan şüpheci argümanları tahtından etmiş görünen bilişsel sistemi inşa ederken nasıl yol aldığıdır.

Kartezyen Bilinç

Zihnimizin içeriği düşüncelerdir. 'Düşünce' (*thought*) Descartes tarafından oldukça geniş bir şekilde kullanılır: Zihin aritmetiğinden bir parça, bir seks fantezisi, haşin bir diş ağrısı, bir Matterhorn manzarası ya da yıllanmış bir Porto şarabı... Onun terminolojisinde bunların hepsi düşüncedir. Descartes'a göre düşünmek sadece aklî meditasyonu değil istenç, duygu, acı, haz, zihinsel şekiller ve algıları da kapsar. Bu tür unsurların hepsinde ortak olan özellik –bu özellikler onları düşünce yapar–onların, bilincin unsurları olmalarıdır. "Bu terimi, içimizde bir anda bilincine vardığımız her şey için kullanıyorum. Bu yüzden iradenin, aklın, muhayyilenin ve duyuların bütün faaliyetleri düşüncedir." (AT VII. 160; *CSMK* II:

113) "Duyuların ve muhayyilenin dışsal nesneleri yoktur, fakat algılar ve hayaller, sadece düşüncenin kipleri olduğu sürece içimde var olduklarından şüphe etmem." (AT VII. 35; *CSMK* II. 34). Öyleyse bu düşünceler Descartes'ın epistemolojisinin esas verileridir.

Metinden bir bölüm, Descartes'ın 'düşünce' kelimesini her tür bilinçli tecrübeye nasıl uyguladığını çarpıcı bir şekilde gösterir:

> Duyumları (*sensations*) olan ya da cismani nesneleri duyular aracılığıyla oldukları şekilde algılayan benim. Bu yüzden ben şimdi ışığı görüyor, gürültüyü işitiyor ve ısıyı hissediyorum. Uykuda olduğum için bu nesneler sahtedir; fakat sanırım en azından onları görüyor, duyuyor veya onlar tarafından ısıtılıyorum. Bu sahte olamaz ve tam olarak duyum denen şeydir, daha ileri duyum –tam olarak böyle kabul edilir– düşüncenin faaliyetinden başka bir şey değildir. (AT VII 29; *CSMK* II. 19)

Bu açık duyumlar –bir bedenin yokluğunda da mümkündür– daha sonra filozofların 'duyu-verileri' diyecekleri şeydir. Kartezyen sistemin ayakta kalması, bu düşünceye anlamlı ve tutarlı bir isim verilmesine bağlıdır.[2]

Üçüncü *Meditations*'ta Descartes, düşünceler için önemli bir sınıflandırma belirler ve onlara da 'idealar' ismini verir: "Bazı düşüncelerim nesnelerin resimleri gibidir ve tek başına bunlara, tam olarak 'idealar' denir. Mesela bir insanı, ejderhayı, gökyüzünü, bir meleği veya Tanrı'yı düşündüğümde olduğu gibi." (AT VII. 37) 'İdea' kelimesi şimdi günlük dildeki yuvasındadır, fakat Descartes'ın kullandığı haliyle insan zihninin içeriği hakkında sistematik bir şekilde kullanılması yeni bir girişimdir: Önceki filozoflar onu çoğunlukla Platon'un Formlarına ya da Tanrı'nın Zihnindeki şeylerin arketiplerine atfen kullanmıştı. Kabaca diyebiliriz ki, Descartes için idealar, kelimelerin zihinsel karşılıklarıdır. "Söylediğim şeyi anlamak kaydıyla, kelimelerin işaret ettiği şeyin bende ideası olduğu kesinlik kazanmadan, o şeyi söz konusu kelimelerle ifade edemem." (AT VII. 160)

Descartes ideaları üç sınıfa ayırır: 'İdealarımın bazısı doğuştan, bazısı sonradan kazanılmış ve bazısı da benim tarafımdan tarafından tasarlanmıştır.' Descartes doğuştan idealara örnek olarak *şey, hakikat* ve *düşünce*

2 Bkz., 8. Bölüm.

idealarını önerir. Öyle görünüyor ki, Descartes'ın bir ses duyduğunda veya güneşi gördüğünde ya da bir ateşin sıcaklığını hissettiğinde meydana gelen idealar dışsal nesnelerden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, denizkızı ideası ya da kuş başlı at ideası Descartes'a göre insanın kendi yaratımlarıdır. Epistemolojik yolculuğun bu aşamasında bunların hepsi ancak bir *prima facie* (ilk karşılaşıldığında) sınıflandırma olabilir: Buraya kadar Descartes, zihninde oluşan ideaların kökeni hakkında hiçbir şey söylemez. O özellikle 'kazanılmış' idealarin dışsal nesnelerden kaynaklandığı konusunda emin olamaz. Bundan emin olsa bile idealara neden olan nesnelerin yine idealara benzerlik gösterdiğinden emin değildir.

Fakat bir idea vardır ki, Descartes onun insanın kendi zihni dışından kaynaklandığı gösterilebilir. O, bir Tanrı düşüncesine sahiptir, 'yüce, ezeli ve ebedi, her şeyi bilen ve kendi dışındaki her şeyin yaratıcısı.' Descartes'a göre idealarının çoğu –düşünce, töz, zaman, sayı ideaları gibi– insanın kendisinden kaynaklanıyor olsa da sonsuzluğun arazları, muhtaç olmayan, üstün akıl ve kudret gibi idealar kendisi gibi sınırlı, muhtaç, cahil, aciz bir yaratığın düşüncesinden çıkamaz. Onun Tanrı ideasında bir araya gelen mükemmellikler, kendisinde bulabileceği her şeyden daha üstündür ve bu idea kendi yarattığı bir kurgu olamaz. Fakat bir ideanın nedeni en az ideanın kendisi kadar gerçek olmalıdır. Buna göre Descartes insanın evrende yalnız olmadığı sonucuna varır: Öyleyse hakikaten onun ideasına uyan bir Tanrı vardır. Tanrı'nın kendisi bu ideanın kaynağıdır ve insanın zihnine bunu doğuştan yerleştirmiştir:

> Bu argümanın bütün gücü şurada yatar: Gerçekte sahip olduğum doğa ile var olmam mümkün değil, bunun farkındayım. Yani, gerçekten bir Tanrı yoksa bile bir şey Tanrı ideasıyla donatılmıştır. Tanrı yani, burada ideasına sahip olduğum, aklen kavrayamasam da mefhumunu bilincine varabileceğim şey, bütün mükemmelliklere sahip ve bütün kusurlardan uzak olmak zorundadır. (AT VII. 52; *CSMK* II. 35)

Öyleyse Tanrı, Descartes'ın bilincinde olduğu, zihni dışındaki ilk varlıktır ve Descartes'ın sonraki inşa edeceği bilim binasında olmazsa olmaz bir konuma sahiptir. Çünkü Tanrı kusurlardan münezzehtir, der Descartes, O aldatıcı olamaz, zira düzenbazlık ve aldatma, aldatandaki bazı ek-

sikliklerden kaynaklanır. Tanrı'nın aldatıcı olmaması ilkesi, Descartes'ın bizi şüphecilik labirentinden çıkarken uzattığı iptir.

Öyle açık ve seçik hakikatler vardır ki, zihin onlara ne zaman odaklanırsa odaklansın onlardan asla şüphelenmez. Fakat zihnimizi herhangi bir konu üzerinde uzun süre sabitleyemeyiz ve genellikle sadece açık ve seçik olarak algıladığımız belirli bir önermeyi hatırlarız. Fakat artık şunu biliyoruz ki, Tanrı aldatıcı değildir. Öyleyse, açık ve seçik olarak algıladığımız her şeyin doğru olduğu sonucuna varabiliriz. Sadece bizim kendi varlığımız gibi geçici sezgilerde değil, aritmetik ve geometri gibi *a priori* bilimlerin tamamında da emin olmaya hakkımız vardır. Bizim için bunun doğruluğu ve açıklığı her zaman geçerlidir, der Descartes, uyanık veya uykuda oluşumuz fark etmez. Dolayısıyla o, bir bedeni bulunup bulunmadığı veya bir dış dünyanın olup olmadığı konusunda teorik olarak hâlâ emin olmasa da, bu bilimleri bilişsel varlıklar olarak kabul eder. Dünyada üçgen şeklinde bir şeyin bulunup bulunmadığı bilinmeden de üçgenler hakkında çok fazla şey bilinebilir. (AT VII. 70; *CSMK* II. 48)

Descartes altıncı meditasyona gelmeden maddi şeylerin var olduğu ve kendisinin bir cisme sahip olduğu konusunda artık hüküm vermiştir. O, bizim dikkatimizi akıl (*intellect*) ve muhayyile arasındaki farka çeker. Geometri aklın eseridir ve biz onunla, örneğin, bin kenarlı bir çokgenle milyon kenarlı bir çokgen arasındaki farkı belirleriz. Buna karşın muhayyile ile bin kenarlı belirgin bir zihinsel resim ile on bin kenarlı belirgin bir zihinsel resim arasındaki farkı, bir üçgen resmi ile bir beşgen resmi arasındaki fark gibi hatırlayamayız. Zihin için tek başına zorunlu olan akıl gücü, muhayyilenin gücünü zorunlu olmayan ekstra bir şey olarak görür. Bu fazladan güç, bir bakıma, zihinle yakın ilişki içinde olan bedensel bir varlık olarak görülebilir. Muhayyile ile saf anlama arasındaki fark şu olsa gerektir: "Zihin, anlama eyleminde kendisine yönelir ve kendi içindeki idealardan birini temaşa eder (*contemplate*); muhayyile ise eyleminde, cisme doğru döner ve zihnin kendisinin anladığı, ideaya benzer bir şeyi temaşa eder.' Fakat bu şimdilik doğrulanması mümkün bir hipotezden fazlası değildir. (AT VII. 73; *CSMK* II. 50)

Peki, cisimlerin varlığını doğrulayan şey nedir? Descartes insanda, duyu-izlenimlerinin alıcısı olan pasif bir güç bulur. Bu edilgen güçle uyumlu olarak bu etkileri yaratan ya da üreten aktif bir güç olmak zorundadır.

Teoride bunlar Tanrı'nın kendisi tarafından yaratılabilir, fakat buna işaret edecek en ufak bir ipucu yoktur:

> Tanrı bana idealarn kökenini tespit edeceğim hiçbir yeti vermemiş olsa da, onların cisimsel nesnelerden türediğine inanmam için güçlü bir eğilim verdi. Öyleyse, Tanrı'nın aldatıcı olmadığını söylemek mantıksızlaşır, eğer onlar cisimsel nesnelerden başka bir şeyden türüyorsa. Öyleyse cisimsel nesneler var olmak zorundadır. (AT VII. 80; *CSMK*, II. 55)

Tanrı doğanın yazarı olduğu ve O aldatıcı olmadığı için doğanın bize öğrettiği her şey doğrudur. Doğanın bize ilkesel olarak öğrettiği iki şey vardır:

> Doğanın, benim bir bedene sahip olmam dışında, verdiği daha açık bir dersi yoktur; ben acı hissederken o da inciniyor, ben açlık ya da susuzluk çekerken o da yiyecek ya da içeceğe ihtiyaç duyuyor, vesâire...
>
> Dahası, doğa bana benim bedenimin diğer bedenlerle aynı çevreye –bunların bazılarının peşinden koşulmalı, bazılarından da uzak durmalı– sahip olduğunu öğretir. Ayrıca duyularına sahip olduğum geniş bir renk, ses, koku, görme, dokunma derecesi... çeşitliliğinden şu çıkarımda bulunabilirim: Bu çeşitli duyu-algılarının ortaya çıktığı bedenlerde, aynısı olmasa da bunun mukabili olan bir çeşitlilik bulunur.

Bununla birlikte, bizim için doğal görünen her şey aslında doğa tarafından öğretilir ve böylece Tanrı'nın doğru oluşuyla garanti edilmez (bu yüzden alıntının son cümlesindeki 'aynı olmasa da' uyarısı önemlidir). Doğa bize sadece açık ve seçik olarak algıladığımız şeyleri öğretebilir ve eğer hakikate ulaşmayı diliyorsak, inandıklarımızı bu sınırlar dâhilinde kısıtlamalıyız. Aristoteles'in vakti geçmiş fiziğinin yerini alacak maddi nesnelerin mantıklı bir bilimi ancak bu şekilde kurulacaktır.

Bugünlerde birçok filozof, Descartes'ın epistemolojisinin hiç de ikna edici olmadığını düşünüyor, çünkü Decartes'ın Tanrı'nın varlığını garanti altına almak için başvurduğu günlük ve bilimsel hakikatlerden çok daha

sorunlu görüyor. Descartes'ın çağdaşı olan eleştirilerden hiçbiri, onun ispatlama metoduna meydan okumaktan memnun olsalar da, Tanrı'nın varlığını sorgulamaya yanaşmadı. Fakat Descartes, eğer bilim binasının kaldırma metodunu Tanrı'nın doğruluğu zemininde savunmak istiyorsa iki farklı ve temel itirazı yanıtlamak zorundaydı.

İlki, eğer Tanrı aldatıcı değilse, o zaman ben hataya nasıl düşüyorum? Sahip olduğum yetiler doğru olan Tanrı tarafından verilmişti, peki onlar yoldan çıkmama nasıl sebep olurlar? Descartes'ın verdiği yanıt, eğer doğru şekilde kullanılırsa yetilerimizin bizi asla yoldan çıkarmayacağıdır. Bende bir yeti –akıl– var ki, o bana hakikatlerin ve şeylerin algılarını sunar; bende farklı bir yeti –irade– daha var ki, onunla da bir önermenin doğru ya da yanlış olduğuna hükmederim. Eğer ben iradenin hükümlerini, aklın açık ve seçik bir algı sunduğu durumlarla sınırlarsam, o zaman asla yoldan çıkmam. Hata yalnızca açık ve seçik algıya ulaşmadan, acelece hükümler vermemden kaynaklanır. *Meditations*'ın bütün akli uygulamaları okuyucuya tam olarak şunu verir: Açıklık ve seçiklik olmadığında hüküm vermeyi askıya alma pratiği.

Descartes'ın metoduna ikinci itiraz 'Kartezyen Döngü' ismiyle bilinir. Descartes'ın, açık ve seçik algıların teminatçısı olarak Tanrı'ya başvurmasındaki bariz döngüselliğe ilk kez işaret eden, dördüncü itirazın yazarı Antoine Arnauld idi. 'Ancak açık ve seçik olarak algılarsak Tanrı'nın varlığından emin olabiliriz; öyleyse Tanrı'nın varlığından emin olmadan evvel, açık ve seçik olarak algıladığımız her şeyin doğruluğundan emin olmamız gerekir.' (AT VII. 245; *CSMK* II. 170)

Descartes'ın bu itiraza bir yanıtı vardır. Bu yanıt, bir taraftan tikel açık ve seçik algılar arasındaki ayrıma, diğer yandan da açık ve seçik olarak algıladığımız her şeyin doğru olduğu şeklindeki genel ilkeye dayanır. Bireysel algıların doğruluğuna ikna olmak için Tanrı'nın doğru oluşuna başvurmaya gerek yoktur. 'Ben varım' veya 'iki ile üçün toplamı beş yapar' gibi sezgilerden, ben onları açık ve seçik olarak algıladığım müddetçe şüphe edilemez. Fakat burada olduğum ve bunu açık ve seçik olarak algıladığım için bundan şüphe edemesem de –Tanrı'nın ispatlanmasından evvel– açık ve seçik olarak algıladığım her şeyin doğru olduğu genel ilkesinden şüphe edebilirim. Tekrar etmek gerekirse, bireysel sezgiler geçmişte olduğu için onlardan şüphe edebilirim. Bu olgunun ardından, ikinci *Meditation*'u okur-

ken, açık ve seçik olarak algıladığım şeylerde bir hakikat olup olmadığını merak edebilirim.

Zihin karşısında duran basit sezgilerden şüphe edilemediğinden, onları ispatlamak için hiçbir argümana gerek yoktur. Açıkçası Descartes hakikati elde etme metodu olarak sezgiyi argümandan üstün görmüştür. Ancak, biraz önce anlattığım dolambaçlı yolda bireysel sezgilerden şüphe edilebilir: İçeriklerine karşı dikkatlice yaklaşılırsa, o zaman onlardan herhangi bir suretle şüphe etmem imkânsız olur. Tanrı'ya başvurmak sadece genel ilkeyle ve bu dolambaçlı şüpheyle bağlantılı olduğu takdirde gerekli olur. Dolayısıyla, Descartes'ın argümanında döngüsellik yoktur. Fakat şüphe yok ki, *Meditations*'da zihin, kendi kendisini doğrulamak için *kullanılır.* Bu tür bir döngüsellik de kaçınılmazdır ve bir sakıncası da yoktur.

Hobbes'un Ampirizmi

Felsefe tarihçileri 17. ve 18. yüzyıldaki İngiliz filozoflarla kıta filozoflarını karşılaştırırken genellikle onları birbirine karşıt görürler: Kıta filozofları aklın spekülasyonlarına güvenen rasyonalistlerken, İngilizler bilginin temeline duyuların tecrübesini koyan ampiristlerdir. İngiliz epistemolojisi ile kıta epistemolojisi arasındaki farkın asıl derecesini belirlemek için Hobbes'un öğretilerine daha yakından bakmamız gerekir, çünkü Hobbes'un İngiliz ampirizminin kurucusu olduğu iddia edilir ki, bu doğrudur.

Hobbes'un *Leviathan*'ı 'Algı Üzerine' bir bölümle başlar ve kulaklarda yankılanan bir manifesto sunar: "İnsanın zihninde tek bir fikir dahi yoktur ki ilk olarak ya tamamen ya da kısmen duyu organlarından vücuda gelmemiş olsun. Bütün diğerleri de işte bu kaynaktan elde edilir." (*L*, 9) Hafıza, muhayyile ve akıl yürütme gibi zihnin diğer işlemleri bütünüyle algıya bağlıdır. Muhayyile ve hafıza, algıyı kullanmaları açısından aynı şeydir:

> Nasıl ki baktığımız çok uzak bir mesafe, onu küçük kısımlarına ayırmadan belli belirsiz görülür, sesler gittikçe zayıflayıp anlaşılmaz hale gelirse, çok uzun bir zamandan sonra da geçmiş muhayyilemiz zayıflar ve biz, mesela, gördüğümüz şehirleri, onun birçok sokağını, oradaki faaliyetleri ve özel şartları yitiririz. (*L*, 66).

Akıl yürütme, der Hobbes, düşüncelerimizin imlenmesi ve belirlenmesi için üzerinde uzlaşılan genel isimlerin neticelerini hesap etmekten başka

bir şey değildir. Düşünceler ise algılardan elde edilen (isimlerin veya şeylerin) zihinsel imgelerdir. "Onların her biri bazı niteliklerin bir temsili veya görünüşü ya da bizden ayrı olarak bedenin diğer arazlarıdır." (*L*, 66)

Hobbes'a göre iki tür bilgi bulunur: Olgunun bilgisi (*knowledge of fact*) ve neticenin bilgisi (*knowledge of consequence*). Neticenin bilgisi neyden neyin çıkacağının bilgisidir: Düşüncelerimizin bir süreklilik içerisinde düzenli olarak birbirini izlemesi veya onların eğitimi. Bu, koşullu yasalarca dilde şu şekilde ifade edilir: 'A ise B'. Olgunun bilgisi –bir şahide gerek duyduğumuz bilgi türüdür– duyular ve hafıza tarafından verilir. Saf akıl yürütme ya da diskur, geçmiş ya da gelecek hiçbir olgunun mutlak bilgisi olarak asla nihayete ermez. (*L*, 42)

Ampiristler, doğrudan ya da dolaylı olarak, duyu-algımızın gücünün bazı katmanlarını kullanmadan, çevremizdeki dünya hakkında kesinlikle bilgi edinemeyeceğimiz tezini doğru kabul ederler. İngiliz ampirizminin zayıflığı, duyu-algısının aslında neye dayandığına dair naif ve tatmin etmeyen görüşlerinde yatar. Aristotelesçi gelenek içindeki düşünürler –Hobbes bunlara özellikle karşı çıkar– duyularımızın ayrım yapma gücüne sahip olduğunu vurgulamıştı: Bir rengin diğerinden farklı olduğunu söyleme, farklı sesler ile tatlar arasında ayrım yapma vb. gücü. Onlar ayrıca tecrübede duyuların aktif bir rolü oynadığını da vurgulamıştı: Duyumlamanın (örneğin bir parça şekerin tadını almak) dünyadaki bir madde (şekerin bir özelliği) ile algılayanın bir yetisi (tat alma yetisi) arasındaki bir iştir. Buna karşıt olarak, Hobbes'a ve takipçilerine göre algı pasif bir iştir: Bir imge veya zannın/fantezinin (*fancy*) meydana gelmesi.

Aslında Hobbes'a göre algıda aktif bir unsur vardır, fakat o, gerçek dünyadaki özgün nitelikler arasında ayrımlar yapmakla ilgili değil, aldatıcı fanteziler olan dünyevi unsurları tasarlamakla ilgili bir şeydir:

> Algının nedeni tat alma ve dokunmada olduğu gibi ya dolaysız olarak, ya da görme, duyma ve koklamada olduğu gibi bir aracı vasıtasıyla ilgili organı duyulara doğru iten dış varlık ya da nesnedir; bu itiş sinirlerin ve vücudun diğer yaylarının ve zarlarının aracılığıyla beyne ve kalbe doğru devam ederek orada bir direnç veya karşı-itişe ya da kalbin kendini ifade etme çabasına neden olur ve bu çaba *dışarıya doğru* yöneldiği için dışarıdaki bir madde olarak görünür. Bu *görünüş* veya *hayal* insanların algı dediği şeydir ve gözde *ışık*

> veya *şekilli renk*, kulakta *ses,* burunda *koku,* dil ve damakta *lezzet* ve vücudun diğer kısımlarında *sıcaklık, sertlik, yumuşaklık* ve bizim *duygu* dediğimiz diğer niteliklerden oluşur. *Hissedilebilir* dediğimiz bütün bu nitelikler maddenin çeşitli hareketleriyle organlarımızı çeşitli biçimlerde etkileyen nesnede, bu niteliklerin kaynağı olan nesnedir. (*L,* 9)

Böylece ampirist Hobbes ile rasyonalist Descartes'ın algı görüşünün tamamen aynı olduğu ortaya çıkar. Her ikisi için de renk ve tat gibi nitelikler kişisel bilincin aldatıcı tecrübelerinden başka bir şey değildir: Hobbes'taki *fanteziler* (fancy), Descartes'taki *düşünceler*dir (cogitationes). Hobbes bu tür ikincil niteliklerin sübjektifliğinin içeriğini Descartes'la aynı argümanları kullanarak belirler: Yansımalardaki renkleri görürüz; gözün üzerine ufak bir çarpıntı, yıldızları görmemizi sağlar vb. Descartes'ta olduğu gibi Hobbes'ta da duyusal tecrübeyle zihinsel imgelerimiz ve rüyalarımız arasında esas bir fark yoktur. Bir bedeni ve dış dünya olmasaydı bile düşüncelerinin içeriği hakkında emin olabileceğini iddia eden Descartes gibi Hobbes da, dünya olmasaydı bile bütün imgelerimizin aynı kalacağını iddia eder. (*L,* 22)

Descartes ile Hobbes'un duyusal niteliklerin objektifliğine saldırılarının ardında ortak bir hata bulunur: Görecelilik ile sübjektiflik arasındaki bir kafa karışıklığı. Duyusal niteliklerin sübjektif olduğu doğrudur, yani onlar duyuları algılayan kişiyle olan ilişkisine göre tanımlanırlar. Bir tözün belirli bir tada sahip olması onun bir insan ya da hayvanda belirli bir etki oluşturabilmesine bağlıdır ve söz konusu etki bir çok şarta bağlı olarak farklılık gösterir. Fakat tat almanın göreceli bir özellik olduğu, onun objektif bir özellik olmadığı anlamına gelmez. 'Dünyadan daha büyük olmak' göreceli bir özelliktir, fakat güneşin dünyadan daha büyük olduğu objektif bir olgudur.

Hobbes'un Descartes'tan ayrıldığı nokta onun muhayyile ile akıl arasında ciddi bir ayrım yapamamış olmasıdır. Eğer akıl kabaca dili anlama ve kullanma becerisiyse, o, zihindeki imgelerin akışından oldukça farklı bir şeydir. Descartes altıncı *Meditations*'ın açık bir bölümünde akıl ile muhayyile arasında belirgin bir ayrım yapar:

> Bir üçgeni tahayyül ettiğimde sadece üç kenarı çevrelenmiş bir şekli değil, aynı zamanda zihnimin önünde duran üç doğruyu da görü-

> rüm. Buna onları tahayyül etme diyorum. Şimdi eğer bir bin kenarlı düşünmek istesem, üçgenin üç kenarlı bir şekil olduğunu anladığım gibi, onun da bin kenarlı bir şekil olduğunu anlarım. Fakat bin kenarlıyı ne aynı şekilde tahayyül ederim ne de onu bana sunulmuş bir şekilde görürüm. (AT VII. 71; *CSMK* II. 50)

Hobbes herhangi bir yerde ne buna benzer bir ayrım yaptı ne de Descartes'ın muhayyile dediği zihni sistematik bir şekilde tanımladı. Aslında Hobbes dilin akli faaliyetteki rolünün farkındaydı ve insanın ona sahip olmasını onun diğer hayvanlardan üstünlüğünün temel sebebi olarak görüyordu:

> Bilim yapabilmemiz isimler sayesinde olmuştur ki, hayvanlar onlara sahip olmadığından bilim yapamazlar. İnsanlar da onu kullanmadan bilim yapamaz: Hayvanlarda olmayan, bunların bir ya da iki tanesi değil, düzene dair bu isimlerin ve sayı dediğimiz bir, iki, üç vs. hepsidir. Öyleyse bir insan ağzıyla ya da zihniyle sayı kelimelerini tekrar etmeden önünde kaç adet para veya başka bir şey olduğunu bilemez. (*L*, 35-6)

Zihinden geçen bir dizi imgenin şeylerden değil, bir dizi isim imgesinden oluşması bir olgudur ve Hobbes bu olgunun hayal akışının aklın bir işlemi haline gelmesinde yeterli olacağı kanaatindedir. Fakat aslında zihinsel imgelerle ilgili hiçbir açıklama, basit aritmetik (Hobbes'un en sevdiği akıl yürütme paradigmasıdır) hakkındaki bilgimizin bile nedenini açıklayamaz. 97 ile 62'yi toplamak istiyorsam her iki numaraya ait zihinsel imgelerin hiçbirini aklıma getiremem ve eğer uzun ve yorucu bir zihin aritmetiği alıştırmasından geçmezsem, sayıların kendisinin zihinsel imgesi de yardımcı olamaz. İmgelerin meydana gelişinin bu süreci açıklamada hiçbir yeri yoktur ve imgelerin aritmetik amaçlar için kullanışlı oluşu bu sürecin sadece bir sonucudur.

Locke'un İdeaları

Hobbes'un aksine, ampirizm genellikle kaba ve duygusuzca savunulmaz. Şimdi ampirizmin John Locke tarafından ortaya konan daha çok bilinen ve genellikle daha çok beğenilen biçimine geçebiliriz. Locke ve Descartes farklı iki felsefe ekolünün önde gelen savunucuları olarak birbirine kar-

şıt bir şekilde mukayese edilse de aslında ortak oldukları birçok önkabul vardır. Locke, sistemini 'idealar' üzerine temellendirir ve onun 'idealar'ının Descartes'ın 'düşünceleri'yle oldukça benzer olduğu ortaya çıkar. Her iki filozof da ilk olarak aracısız bilince (immediate consciousness) başvurur: İdealar ve düşünceler kendi içimize baktığımızda karşılaştığımız şeydir. Her iki filozof da kullandıkları anahtar terimlerdeki oldukça ciddi bir anlam belirsizliğini açıklığa kavuşturma konusunda başarısızdır ve bu da onların epistemolojisini ve zihin felsefesini felce uğratır.

Örneğin Locke'un 'idea' ile bir nesneyi mi (algılanmakta olan şey ya da ona dair düşünce) yoksa bir eylemi mi (algılama ya da düşünme eylemi) kastettiği tam olarak belirgin değildir. Locke ideanın 'düşünme sırasında kendisi için zihnin kullanıldığı şey' olduğunu söyler. Buradaki can alıcı belirsizlik 'düşünme sırasında kendisi için kullanıldığı' sözünde saklıdır, çünkü bu ya zihnin düşündüğü şey (nesne) ya da zihnin yaptığı iş (eylem) manasına gelir. Locke yeşilliğin dünyadaki bir nesne mi yoksa zihnin bir yaratımı mı olduğu türden sorularla uğraşırken, bu belirsizlik sorun yaratır.

Locke Descartes'a genellikle karşı çıksa da uğraştığı felsefi gündeminin çoğunu Descartes'tan alır ve onun sorduğu soruların çoğunu da sorar. Hayvanlar makine midir? Ruh her zaman düşünür mü? Maddesiz uzay olabilir mi? Doğuştan gelen idealar var mıdır?

Son soru genellikle belirleyici bir nokta olarak görülür ve bir filozofun buna vereceği yanıt onun bir rasyonalist mi yoksa bir ampirist mi olduğunu gösterir. Fakat soru kolay bir soru değildir. Eğer onun kazanabileceği farklı anlamları belirlersek görürüz ki, Locke'un konumu ile Descartes'ınkisi arasında kapatılamayacak bir uçurum yoktur.

İlk olarak şu soruyu sorabiliriz: "Ana rahmindeki bebekler düşünür mü?" Descartes gibi Locke da doğmamış bebeklerin acı ve sıcaklık hissi gibi basit düşüncelere veya idealara sahip olduğuna inanır. Locke bir elmanın ateş olmadığını bilen bir çocuğun çelişmezlik ilkesine kanıt olacağı düşüncesiyle dalga geçer. (*E,* 61) Fakat Descartes'ın bebeklerin felsefi bir düşünceye sahip olduğuna inancı Locke'unkinden daha fazla değildi. Bir çocuğun doğuştan kendinden-açık idealara sahip olmasıyla onun gut hastalığına doğuştan yatkınlık taşıması arasında, bu anlamda bir fark yoktur. (AT VIII. 357; *CSMK* I. 303)

Bunun ışığı altında, sadece düşünme eylemiyle değil düşüncenin salt kapasitesiyle de alakalı olan şu soruyu sorabiliriz: İnsana özgü doğuştan gelen genel bir anlama kapasitesi var mıdır? Locke ve Descartes'ın her ikisi de bunun var olduğuna inanırlar. *Essay* insanı algılanabilir diğer şeylerden farklı kılan şeyin anlama olduğuna dair bir ifadeyle başlar. (*E*, 43)

Locke sadece genel anlama yetisi üzerinde değil, belirli özel önermelerin ('bir artı iki üçe eşittir' gibi) kabul edilmesi üzerinde de durur ve 'Bir şey için hem olmak hem de olmamak imkânsızdır.' der. Peki, bu tür hakikatlere dair kabulümüz tecrübeye mi dayanır? Hayır, der Descartes, onlar doğuştan idrakinde olduğumuz ilkelerdir. Locke onların tecrübeye dayanmadığını düşünür. Ona göre tecrübenin zorunlu oluşu, bize önermeleri meydana getiren kavramları sağladıkları içindir, önermeleri meydana getirdikten sonra onları korumamız için değil. 'İnsanlar Sözcükleri, şüphe edilmeyecek Hakikatler olarak bir kez anladıktan sonra asla yanılmazlar.' (*E*, 56) Öte yandan Descartes doğuştan gelen tüm idealarn anlaşılır anlaşılmaz kabul edildiği fikrinde değildir: Onların bazısı ancak çaba gösterenin meditasyonundan sonra açık ve seçik olup, kabulü gerektirir.

Locke eserinin çoğunu idealarla ilgili olarak, evrensel kabulü gerektiren teorik ya da pratik bir ilkenin bulunup bulunmadığında ayırır. O, çocuklar ve yabaniler de dâhil tüm insanlar tarafından kabul edilen herhangi bir teorik ilkenin var olduğunu reddeder. Pratik ilkelere gelirsek, ahlaki kuralların ihlaline dair –bu ihlaller bütün Hıristiyanlar için oldukça önemlidir ve buna en temel kurallar da dâhildir– çeşitli kültürlerden bir yığın örnek sunduğu için mutludur: 'Anne-babalar çocuklarını besler ve korur.' (*E,* 65-84) Evrensel olarak kabul edilen hakikatler var olsaydı bile bu onların doğuştan geldiğinin kanıtı olamazdı, çünkü onlar ortak bir öğrenme süreciyle açıklanabilirdi.

Fakat Descartes evrensel rızanın doğuştan gelmeyi gerektirmediğine katılabilir ve doğuştan geliyor olmanın evrensel rızayı gerektirmeyeceğini de söyleyerek mukabelede bulunabilir. İnsanların bazısının, hatta birçoğunun önyargı ve tembellikler yüzünden, zihinlerinde gizli olan bu doğuştan ilkelerden uzak tutulması onun metodu için temel bir önkoşuldur.

Doğuştan gelen idealar konusunda, Locke ve Descartes'ın argümanları birbirine yakın ilerler. Descartes doğuştan gelen bir unsurdan bağımsız olarak tecrübenin bilimsel bilgi için yetersiz bir zemin olduğunu iddia eder.

Locke ise tecrübeden bağımsız olan doğuştan gelen kavramların dünya hakkında sahip olduğumuz bilgiyi açıklayamayacağını iddia eder. Her iki görüş de doğru olabilir.

Locke rasyonalistlerin argümanlarının insanın 'renklere, seslere, tatlara, şekillere vb. dair ideaların doğuştan geldiğini sanmasına' neden olacağını ve 'akla ve tecrübeye bundan daha ters bir şey olmadığı'nı iddia eder. (*E,* 58) Descartes da belirli bir elmanın rengi veya tadına dair bilgimizin doğuştan gelen bir şey olmadığını düşünür. Fakat genel kırmızılık ve tatlılık ideasının doğuştan geldiğini ve Locke'un bir sebepten ötürü kabul ettiği gibi, bu niteliklere ait ideaların sübjektif olduğu düşüncesinde bir yanlışlık görmez. Bir kez daha söylemek gerekirse, iki düşünür arasındaki ihtilaf uzlaştıkları esas noktaları maskeler.

Locke'un renk ve tat gibi niteliklerin sübjektifliğiyle ilgili argümanları 'zihnimize ancak bir tek duyu aracılığıyla girebilen' idealarla 'kendilerini birden çok duyu aracılığıyla zihne sokan' idealar arasındaki bir ayrımla başlar. Sesler, tatlar ve kokular ilk grubun örnekleridir. 'Beyaz, kırmızı, sarı, mavi gibi Renkler, onların farklı Tonları, Gölgeleri ve Yeşil, Kızıl, Mor, Deniz-yeşili ve diğer Karışımları' da yine ilk grubun örnekleridir. Locke birden fazla duyu aracılığıyla aldığımız idealara ise uzam, biçim, hareket vb. gibi hem görerek hem de hissederek tespit edebileceğimiz şeyleri örnek verir.

İki tür idea arasındaki bu ayrımın mukabili olarak cisimlerde bulunan nitelikler arasındaki ayrım gösterilir. İdeaları zihindeki algılar ve bu algılara neden olan madde modifikasyonları olarak ayırabiliriz. Ayrıca ideaların, cisimde onlara neden olan bir şeyin hatasız imgesi olduğunu kesin görmemeliyiz. Locke bizdeki idea üretme güçlerine 'Nitelikler' der. Birden fazla duyu ile algılanan niteliklere 'birincil nitelikler,' sadece tek bir duyu ile algılanan niteliklere de 'ikincil nitelikler'dir. Bu ayrım yeni değildir: Aristoteles'ten beri 'ortak algılanırlar' (birincil nitelikler) ile 'kişisel algılanırlar' (ikincil nitelikler) arasında ayrım yapmak gelenek olmuştu (*E,* 134-135). Locke'un Aristoteles'ten ayrıldığı nokta tam algılanırların (proper sensibles) objektifliğini reddetmesidir. Bunu algıya dair bilimsel bir görüş ortaya koyarken yalnızca birincil niteliklere başvurulması gerektiğini söyleyen Descartes, Locke'tan daha önce söylemişti. Doğrusunu söylemek gerekirse sıcaklık, renkler ve tatlar sadece zihinsel imgelerdir. Dolayısıyla

sıcak bir cisimde benim sıcaklık ideamın veya yeşil bir cisimde algımdakiyle aynı yeşilliğin olduğunu düşünmek yanlıştır (AT VII. 82; *CSMK*, II. 56). Bizim görmemize, duymamıza ya da tat almamıza neden olan cisimsel olgular, biçim almış maddenin hareketinden başka bir şey değildir. Locke bu sonucu desteklemek için Descartes'la aynı bazı düşünceler önerir, fakat argümanlarını daha güçlü bir şekilde sıralar.

Locke ilk olarak yalnızca birincil niteliklerin ait oldukları şeyden ayrılamaz olduğunu söyler: Bir cismin kokusu ve tadı olmayabilir, fakat biçimi ya da büyüklüğü olmayan bir cisim söz konusu olamaz. Bir buğday taneciğini alıp onu defalarca bölersen rengini veya tadını yitirebilir, fakat uzam, biçim ve hareketi muhafaza edecektir. Descartes da yalnızca uzamın bir cismin özüne ait bir kısım olduğunu kanıtlamak için benzer bir argüman kullanmış, fakat örnek olarak buğdayı değil taşı vermişti.

Yalnızca bir cismin, mesela bir taşın ideasına odaklanıp, onun doğasının gerektirdiğini düşündüğümüz ne varsa onları ondan çıkaralım. İlk olarak sertliği alalım: Taşı erittiğimizde veya onu toz haline getirdiğimizde, cisim olma özelliğini yitirmeden bu niteliğini kaybedecektir. Şimdi de rengi alalım: Taşların genellikle renksiz olduğu açıktır.

Peki, bu argümanları nasıl anlamlandıracağız? Bir cismin bir biçime sahip olmak zorunda olduğu doğru olabilir, fakat belirli bir biçim kaybedilebilir. Descartes'ın başka bir yerde hatırlattığı gibi, bir parça mum kübik bir şekil yerine dairesel bir şekil alabilir. Locke'un ikincil nitelikler için söylediği şeyler bazı birincil nitelikler için de söylenebilir. Hareket birincil bir niteliktir, fakat bir cisim hareketsiz olabilir. Aslında hareket ve durgunluk, Locke'un yaptığı gibi, birincil bir nitelik çifti olarak düşünülecekti: Herhangi bir zamanda bir cisim ya birine ya da diğerine sahip olmak zorundadır.

Öyle görünüyor ki, birincil niteliklerin sürekliliğine dair argümanlar, onların genel olarak kabul edilişine bağlıdır: Bir cisim her zaman belirli bir ene, belirli bir boya ve belirli bir yüksekliğe sahiptir. Diğer niteliklerin süreksizliğine dair argüman da onların özel görülmesine bağlı görünür: Bir cisim kendi özel rengini, kokusunu veya tadını kaybedebilir. Cismin tatsız, kokusuz ve görünmez olabileceği doğrudur, fakat o bütün bir uzamdan yoksun olamaz. Bu tür niteliklerin, cisimlerin gereksiz nitelikleri olduğu gerçeği, onların cisimlerin özgün nitelikleri olmadıkları anlamına gelmez.

Aynı şekilde, bir cismin kübik şeklini yitirmesinin, kübik bir şeklin cismin özgün bir niteliği olmadığını göstermez.

Locke'a göre ikincil nitelikler, bizde algı üreten bir güçten başka bir şey değildir. Bunu doğru veya yaklaşık olarak doğru kabul etsek dahi, ikincil niteliklerin, sahip oldukları görünen nesnelerin özgün özelliklerinden ziyade öznel olduğunu göstermez. Benzer bir durumu ele alalım: Zehirli olmak, canlı bir varlıkta belirli bir etki üretebilme gücüne sahip olmak demektir. Fakat bir şeyin belirli bir organizma için zehirli olması ya da olmaması objektif, yani açıkça belirlenebilir. Burada, Descartes ve Hobbes'ta olduğu gibi, görecelilik ve sübjektiflik arasında bir karışıklıkla karşılaşırız. Tamamen objektif olan bir şeydeki bir niteliğin göreceli olması mümkündür. Bir anahtarın bir kilide uyup uymaması açıkça olgusal bir şeydir ve Locke'un çağdaşı Robert Boyle'un da işaret ettiği gibi, ikincil nitelikler belirli kilitlere (farklı insani duyular kilidi) uyan anahtarlardır.

"Ateş ya da Kar parçacıklarının özel Hacmi, Sayısı, Şekli ve Hareketi gerçekte onların kendi içindedir," der Locke, "birisinin duyuları onları algılasın ya da algılamasın fark etmez." Öte yandan, bizde mide ağrısına sebep olan yiyeceklerin içindeki ağrı veya hastalık cisimlerin içindeki ışık, sıcaklık, beyazlık ve soğukluktan daha az gerçek değildir. "Algıyı onlardan çıkaralım: Ne Gözler ışığı ve Renkleri görsün, ne de Kulaklar sesleri duysun, Ne Damak tat alsın ne de Burun Koklasın. Tüm Renkler, Tatlar, Kokular ve Sesler, böyle tikel idealar oldukları için, kaybolup son bulsun." (*E*, 138) Bu argüman Locke'un biraz önceki sözleriyle, yani nesneler içerisinde, bizde algıya neden olan güçler olduğu argümanı ile tutarsızdır. Elbette bu güçler yalnızca algıyı gerçekleştiren organ varken kullanılır. Fakat bu güçler kullanılmasa bile var olmaya devam ederler. (Çoğumuz 'Üç Kör Fare'yi ezberden söyleriz, fakat nadiren onu uygularız.)

Locke bizde ikincil niteliklerin idealarını üreten şeyin, bu güce sahip olan nesnenin birincil niteliklerinden başka bir şey olmadığını söyler. Örneğin sıcaklık algısına, bedenlerimizdeki ufak parçacıkların hareketinde bir artma ya da azalmaya neden olan diğer bazı cisimlerin parçacıkları neden olur. Fakat bu, sıcaklık algısının nasıl ortaya çıktığına dair doğru bir görüş olsa bile, algının kendisinin "sinirlerimizdeki küçük parçacıkların hareketinin şiddeti veya bir türü" olduğu sonucuna nasıl varıldı? Bu sonuç için tek meşru zemin şu kadim ilkedir: Benzer, benzerine neden olur. Fa-

kat Locke'un kendisinden örnekle söylersek, bir töz, kendisi hasta olmasa da, hastalığa neden olabilir.

Locke beyazlık ve soğukluğun nesnelerin kendisinde olduğu iddiasını reddeder, çünkü ona göre zihnimizdeki idealarla cisimlerdeki nitelikler arasında bir benzerlik yoktur. Bu açıklama, daha önce idea kavramının girişindeki anlam karmaşasını kendi yararına kullanır. Eğer bir mavilik ideası maviliği algılama eylemiyle ilgili bir durumsa, ideanın bu renge benzemesi beklemek, keman çalmanın kemana benzemesini beklemek kadar mantıksızdır. Öte yandan, bizim algıladığımız şey eğer mavilik ideası ise, bir hezaren çiçeği gördüğümde bu idea bir mavilik imgesi değil, maviliğin kendisidir. Locke'un bunu reddetmesinin tek yolu, ispat etmeye çalıştığı şeyi kabul etmesidir.

Locke'un son argümanı algıyla his arasındaki bir analojidir:

> Bizde belli bir mesafeden Sıcaklık Algısını meydana getiren Ateşin, yaklaşınca bundan çok daha farklı olarak bir Acı Algısı meydana getireceğini düşünen kişi şunu aklında bulundurmalıdır ki, onda Ateşin ürettiği Sıcaklık İdeası aslında Ateşin kendisindedir; fakat aynı ateşin onda aynı şekilde meydana getirdiği Acı İdeası ise Ateşin kendisinde değildir. (*E,* 137)

Bu analoji yanlış kullanılmaktadır. Ateş sıcak olduğu kadar acı vericidir de. Onun acı verici olduğunu söylerken kimse onun acıyı hissettiğini iddia etmez. Aynı şekilde, onun sıcak olduğunu söylerken de kimse onun sıcaklığı hissettiğini iddia etmez. Eğer bu argüman işe yaradıysa Locke kendisiyle çelişmiş olabilir. Kendisinden bir örnekle, bir yerlerimi kestiğim zaman acıyı hissettiğim kadar bıçağın açtığı kesiği de hissederim. Peki bu, hareketin de mi ikincil bir nitelik olduğu anlamına gelir?

Locke farklı örnekler kullanarak aynı nesne tarafından meydana getirilen algıların koşullara (ılık bir su, soğuk bir el için sıcak; sıcak bir el için de soğuktur; ya da kırmızı somakide gördüğümüz şey, üzerine düşen ışığın yoğunluğuna göre değişir, vb.) göre çeşitlilik göstereceğinde ısrarcıdır. Fakat buradan çıkarılacak ders, ikincil niteliklerin objektif olmadıkları değildir. Çimen yeşildir, burası tamam; fakat 'yeşil' Locke'un düşündüğü gibi tarifsiz özel bir tecrübenin ismi değildir. Ayrıca yeşil olmak basit değil, ışığın

belirli şartları altında maviye bakmak gibi özellikleri içeren karmaşık bir arazdır.

Spinoza: Bilginin Mertebeleri

Spinoza'nın sisteminde epistemoloji Locke'un sistemindeki kadar öne çıkmasa da o, üstü kapalı birçok özellik ortay kor. İlk eserlerinden *Improvement of the Understanding*'de Spinoza bilginin ya da algının dört derecesini tasvir eder. Birincisi, kulak dolgunluğu (*hearsay*) aracılığıyla bilgidir: Doğduğumun bilgisi ve annem ve babamın kim olduğuna dair bilgi bu tür bir bilgidir. İkincisi, 'ham tecrübeden' elde edilen bilgidir: Spinoza burada "Su ateşi söndürür." ve "Bir gün öleceğim." gibi tümevarımsal sonuçları düşünmektedir. Üçüncüsü, 'Bir şeyin özü başka bir şeyden çıkarılır, fakat tamamen değil' türünden bilgidir. Spinoza bu oldukça belirsiz tanımı, güneşin göründüğünden daha büyük olduğuna dair bilgimizi örnek vererek açıklar. Sonuncusu da şeylerin özü itibariyle bilgisidir: Bir dairenin bize geometri tarafından verilen bilgisi buna örnektir. Yalnızca bu dördüncü türden bilgi bize, şeylerin tam ve hatasız bir kavrayışını sunar (E II. 11). Spinoza tüm bu bilgi formlarına 'algı' (*perception*) dese de saf duyu-algısının kendisini bilgi olarak görmez. Burası dikkate değerdir.

Daha sonraki bir eseri olan *Ethics*'te bilginin dörtlü ayrımı yerine üçlü ayrımını verir. 18. yüzyılda Hume, 19. yüzyılda Newman ve 20. yüzyılda Wittgenstein gibi saygın filozoflar dışında hiçbir filozofun dikkate almadığı önemli bir konu olan kulak dolgunluğu hakkında bize pek bir şey söylemez. Bunun yerine bize bilginin üç mertebesinden; muhayyile, akıl (*reason*) ve sezgiden bahseder. Kulak dolgunluğu, önceki sınıflandırmanın ikinci ögesi olan muhayyile mertebesinin bir alt dalıdır.

Descartes ve Locke gibi Spinoza da bilgiyi zihnimizdeki idealar bakımından tasvir eder ve yine onlar gibi kavramlar (bir üçgen*in* ideası) ve önermeleri (bir üçgenin üç kenarlı oluş*unun* ideası) 'idea' terimi altında inceler. O, bu tür kavram ve önermelerin ayrılmaz olduğunu iddia eder. Bir üçgen kavramına sahip olmadan üçgenin üç kenarlı olduğunu doğrulamam, üçgenin üç kenarlı olduğunu doğrulamadan da bir üçgen kavramına sahip olmam mümkün değildir (*Eth,* 63).

Spinoza herhangi bir 'X ideası' hakkında konuşurken genellikle bir anlam belirsizliği söz konusudur. Buradaki 'hakkında'nın genitif sübjektif veya genitif objektif mi olduğunu merak edebiliriz. Yani X ideası, X'e ait bir idea mıdır, yoksa içeriği X olan bir idea mıdır? Spinoza Tanrı ideasının Tanrı'nın özü ve ondan zorunlu olarak çıkan her şey olduğunu söylerken kastettiği, Tanrı'nın sahip olduğu ideadır (Tanrı'nın ideası), senin veya benim Tanrı'mın ideası değil (*Eth,* 33). Fakat 'Tanrı ideası' için verilen referansların hepsi bu kadar açık değildir. Ayrıca Spinoza'nın, insan zihninin insan bedeninin ideası olduğu ifadesinde de benzer bir anlam belirsizliği bulunur.[3]

Fakat Spinoza 'idea' teriminde Decartes ve Locke'u okurken bizi sıkıntıya sokan bir belirsizliğe engel olur:

> Doğru bir idea, –böyle bir şeye sahibizdir– nesnesinden (*ideatum*) farklı bir şeydir. Dolayısıyla, daire farklı bir şeydir, dairenin ideası farklı bir şey. Dairenin ideası, dairenin kendisi gibi çevre ve merkeze sahip değildir. Tekrarlarsak, bir cismin ideası farklı bir şeydir, o cismin kendisi farklı bir şey (E II. 12).

Peter isimli bir insan gerçek bir şeydir. Peter ideası da gerçek bir şeydir, fakat farklı bir şeydir. Ayrıca biz Peter ideasının ideasına da sahip olabiliriz. Bu şekilde bu, sonsuza gider.

Eğer biz bir şey biliyorsak, der Spinoza, onu bildiğimizi ve onu bildiğimizi bildiğimizi de biliriz. Filozoflar bilgiye sahip olduğumuzda onu nasıl bildiğimizi sorarlar ve bilgiyi salt inançtan ayırmak için ölçütler ararlar. Bu olmadan kesinliğe asla ulaşamayacağımızı düşünürler. Fakat Spinoza'ya göre bu, yanlış sonun başlangıcıdır. Bildiğimizi bilmemiz için öncelikle bilmemiz gerekir ve kesinliğe ulaşmak için ihtiyacımız olan tek belirti yeterli bir ideaya sahip olmaktır. Doğru bir ideaya sahip olan kişi, kendiliğinden (*eo ipso*) doğru bir ideaya sahip olduğunu bilir ve onun doğruluğundan da şüphe etmez (*Eth,* 58). "Bir insan sahip olduğu ideanın, o ideanın nesnesiyle uyuştuğundan nasıl emin olabilir?" diye sorar filozoflar. Spinoza yanıtlar: "Onun sahip olduğu bilgi, nesnesiyle uyuşan bir ideadan gelir. Başka bir deyişle, hakikatin ölçütü kendisidir." (*Eth,* 59)

3 Bkz. 7. Bölüm.

Bilginin farklı aşamaları farklı özelliklere sahip olan idealara tekabül eder. Bir idea yeterli olmadan da doğru olabilir; ayrıca o açık ve seçik olmadan da yeterli olabilir. Diğer nesnelerle münasebet içerisine giren bedenimizin tecrübesinden sadece Peter gibi bireylerin idealarını değil; insan, at veya köpek gibi genel ideaları da elde ederiz. Spinoza bu tür genel ideaları şu şekilde açıklar:

> Onlar şu olgudan ileri gelir: Mesela çok sayıda insan imgesi muhayyileye o kadar çok yüklenir ki o, bireyler (renk, boyut vb.) ve onların gerçek sayıları arasındaki küçük farkları ayırt edemeyecek noktaya gelir ve bu insan imgeleri bu durumla eş zamanlı olarak oluşur. Muhayyile bedenleri etkiledikleri sürece bireylerin ortaklık içerisinde olduklarını tahayyül eder –çünkü burası her bir bireyin ilkesel olarak onu etkiledikleri noktadır– ve zihin bunu *insan* ismiyle ifade eder ve onu sonsuz sayıda bireye yükler.[4] (E II. 112)

Diğer idealar sembollerden, yani okumuş ya da duymuş olduğumuz belirli kelimelerden meydana gelir. Bu idealar doğru olsalar da bulanık ve düzensizdir. Bu tür düşüncelerle ilgili raportörlerimiz, 'fikir' (*opinion*) ya da 'tahayyül' (*imagination*) diyebileceğimiz birinci türden bilgiyi oluşturur.

Fakat bazı idealar vardır ki, onlar tüm insanlarda ortaktır ve şeylerin özelliklerini yeterince temsil ederler. Bunlar uzam ve hareket idealarıdır. Spinoza yeterli bir ideayı şöyle tanımlar: "Bir idea, diğer nesnelerle ilişkisi göz önüne alınmadan, sadece kendi içinde düşünülürse hakiki bir ideanın bütün özelliklerini ya da esas izlerini taşır." (*Eth,* 32) Bu tanımın, hakiki bir ideanın kendi hakikatinin belirtilerini taşımasına gerek olmadığı ifadesiyle nasıl uzlaştırılacağı açık değildir. Spinoza şunu kastediyor olabilir: Yeterli idealar yalnızca kendinden açık ve diğer hakikatlerden tümevarım yoluyla elde edilmemiş olan hakikatleri ifade eder. Fakat aslında yeterli idealar, bir zorunlu hakikatler sitemi kuran mantıksal ilişkilerle birbirlerine bağlanmışlardır. Burası aklın (*ratio*) yetki alanına girer ve ikinci tür bilgiyi oluşturur (*Eth,* 57). Öyleyse ikinci ve üçüncü tür bilginin her ikisi de hakiki ve yeterli ideaları verir.

---

4 Spinoza'nın *Ethica* eseriyle ilgili alıntılarda Çiğdem Dürüşken'in tercümesinden yararlanılmıştır (Çiğdem Dürüşken, *Ethica,* İstanbul: 2011, Kabalcı Yayınları). (*çev.*)

Spinoza üçüncü tür bilgiye 'sezgisel bilgi' der ki, bu bilginin en değerli bilgi türü olduğu oldukça açıktır. Burada onun doğasını anlamak için bize biraz yardım edilir. Aklın aşama aşama çalıştığı açıktır, fakat sezgi anlık zihinsel görüştür. Daha da önemlisi, sezgi şeylerin özünü kavrar; yani onların evrensel niteliklerini ve evrenin genel nedensel düzenindeki yerlerini anlar. Akıl bize güneşin gördüğümüzden daha büyük olduğunu söyleyebilir, fakat sadece sezgi sayesinde bunun niçin böyle olduğunu tam olarak kavrarız. Fakat Spinoza'nın sezgisel bilgiye dair formel tanımı, çözdüğü sorunlar kadar yeni sorunlar da doğurur: "Bilginin bu türü, Tanrı'nın belirli sıfatlarının formel özüne dair yeterli bir ideadan, şeylerin özüne dair yeterli bilgiye doğru hareket eder." (*Eth,* 57) Belki de *Ethics*'in bütün bir felsefi sisteminde tam olarak ustalaşmış olmak bize bu bilgiyi sağlayabilir.

Spinoza iki kez bilginin üç derecesini açıklama girişiminde bulunur. Bunu bizi *x* sayısını aradığımız şu problemi düşünmeye davet ederek yapar: Belirli bir *a* sayısının belirli bir *b* sayısına oranı ile *x* sayısının belirli bir *c* sayısına oranı aynıdır. Tüccarlar, der o, tecrübeden ya da alışkanlıktan elde ettikleri üç kuralını buraya kolayca uygularlar. Matematikçiler de Öklid'in yedinci kitabındaki doksan dokuz önermeyi uygularlar. Bu, birinci ve ikinci dereceyi birbirinden yeterince açık bir şekilde ayırır. Fakat problemin çözümündeki sezgisel metot hakkında yeterince aydınlatılmayız. Belki de Spinoza'nın zihninde bu tür problemleri hesap yapmadan bir anda çözen Hintli matematikçiler vardır.

Spinoza'nın epistemolojisi son bir soruyu cevaplamak zorundadır. Spinoza herhangi bir ideanın içeriğinde hakikatten başka pozitif bir unsur bulunmadığını iddia eder (*Eth,* 53). Fakat idealarınyanlış olarak adlandırılabilecekleri idealarda pozitif bir unsur yoksa, hata nasıl mümkün olabilir? Descartes hatayı şu şekilde açıklamıştı: Hata, yanlış hükümdür ve hüküm aklın değil, iradenin bir eylemidir. Hata, irade akıl tarafından aydınlatılmadığında meydana gelir. Spinoza bu açıklamayı öneremez, çünkü ona göre irade ve akıl farklı şeyler değildir. Dolayısıyla o, kişinin hatadan kaçınmak için aklın açık ve seçik bir idea sunmada başarısız olursa hüküm vermeyi askıya alması gerektiğini söyleyemez.

Spinoza'nın yanıtı hatanın pozitif bir şey olmadığını söylemektir. Hata –sadece bilginin birinci mertebesinde meydana gelir– bir ideanın varlığı

durumunda değil, var olması gereken başka ideaların var olmaması durumunda oluşur:

> Öyleyse, güneşe bakıp onun bizden iki yüz fit uzakta olduğunu tahayyül ettiğimizde, bu tahayyül (*imagination*) kendisi bir hataya neden olmaz. Buradaki hatamız bunu tahayyül ederken ya güneşle aramızdaki doğru mesafeyi ya da bu tahayyülün sebebini doğru bilmeyişimizden kaynaklanır. (*Eth*)

Aslında aklın hüküm vermesinin askıya alınması mümkündür, fakat bu özgür iradeye dayanan bir eylem yoluyla olmaz. Birisinin hüküm vermeyi askıya aldığını söylerken kastettiğimiz şey, onun söz konusu meseleyi tam olarak algılayamadığının farkında olduğudur. Rüyalarda bile hüküm vermeyi askıya alırız, eğer rüyamızda rüya gördüğümüzü görüyorsak (*Eth,* 66).

Leibniz'in Epistemolojisi

Spinoza'nın epistemolojisi bilgi ve tecrübe hakkındaki doğal sözlerimizle düşüncelerimizi uzlaştırmak için bir dizi girişimden oluşur. Bunun dayanak noktası şu metafizik tezdir: Zihindeki idealarla bedendeki hareketler, yegane töz olan Tanrı ve doğanın yaşamındaki bireysel unsurların iki boyutudur. Benzer şekilde Leibniz'in epistemolojisi de günlük konuşmalarımız ve düşüncelerimizi metafizik bir sistemle uyumlu hale getirme girişimidir, fakat bu metafizik sistem Spinoza'nınkine tamamen zıttır. Çünkü şimdiye dek birbiriyle aynı olan idealar ve hareketlerin aralarında artık hiçbir etkileşim yoktur: Onlar birbirinden farklı ve tamamen bağımsız olgular dizisine aittir. Bu olgular ise Tanrı'nın zihninde önceden oluşturulmuş ahenk tarafından birbirine bağlanır.

Leibniz'in monadlarla ilgili bilinen teorisi dikkate alınırsa onun, sıradan anlamıyla, bir epistemolojisi olduğunu görmek oldukça zordur. Mesela zihin ve dış dünya arasında hiçbir etkileşim bulunmadığından, onun duyu-algısına dair görüşü nedir? Ona göre her bir tekil idea tek başına zihnin içsel ürünü olduğu için, onun doğuştan ve kazanılmış idealar tartışmasında ne düşünmektedir? Aslında Leibniz'in en önemli eserlerinden birisi bir epistemoloji eseridir: *New Essays on Human Understanding* [İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler]. O burada Locke'un ampirist bilgi teorisine de-

taylı bir eleştiri getirir. *New Essays* Philalethes (Locke'un sözcüsü) ile Theophilus (Leibniz'in sözcüsü) arasında geçen 500 sayfalık bir tartışmadır. Eserin her bir bölümü Locke'un *Essay*'indeki bir bölüme tekabül eder ve soruları tek tek yanıtlar.

Leibniz'in *New Essays*'te savunduğu pozisyonların ve kullandığı argümanların çoğu aslında daha çok sağduyucu metafiziğe sahip bir filozof tarafından benimsenebilir. Leibniz bunun farkındadır ve nasıl ki, Kopernikçi bir filozof güneşin doğup battığını söylüyorsa, kendisinin de zihinleri etkileyen bedenler hakkında açıklama getirmek için konuşmaya hakkı olduğunu belirterek savunur (G V. 67). *New Essays*'te yer alan her şeyi, onun bilinen metafizik sistemiyle tutarlı hale getirmek gerçekten zordur. Fakat bu durum monadoloji yerine epistemolojiyle ilgilenen birisi için kitabı daha sıkıcı değil, daha ilginç kılar.

Ampiristlere göre aklın (*intellect*) içerisinde, duyularda bulunmayan hiçbir şey yoktur. Leibniz buna 'aklın kendisi hariç' kısmını ekleyerek karşılık verir. Ruhumuz bir varlıktır, bir tözdür, bir birliktir, bir nedendir, kendisiyle özdeştir, ideaların ve akıl yürütmelerin mahalidir. Sonuç olarak varlığın ideaları, töz vb. şeyler ruhun kendi üzerine refleksiyonuyla elde edilir. Dahası bunlar, kesinlikle duyularla elde edilemezler (G V. 45, 100-101). Öyleyse bu idealar tam anlamıyla doğuştandır. Bu, yeni doğan bir bebeğin bunları zaten düşünüyor olduğu anlamına gelmez; o bunları sadece öğrenme yeteneğine değil, kavrayabilme eğilimine de sahiptir. Zihni boş bir tuval gibi düşünmek istersek bunu yapabiliriz, fakat sayıların kalemi ona zaten değmiştir (G V. 45, 132).

Leibniz bu anlamda doğuştan gelen idealara mantık, aritmetik ve geometrinin ilkelerini de dâhil eder. Peki, "Kırmızı, yeşil değildir." ya da "Tatlı, acı değildir." gibi şeylerin hakikati nedir? Leibniz hazırcevaplıkla "Tatlı, acı değildir."in "Bir kare, bir daire değildir." anlamında doğuştan olmadığını söyler. Peki bu, dış dünyanın zihni etkilediği ve ruhun tüm düşünce ve eylemlerinin içten kaynaklandığı teziyle nasıl uyumlu hale getirilecektir?

Bunu yanıtlamak için hatırlamamız gereken bir şey var: Leibniz'e göre insan ruhu monadlar piramidinin zirvesinde duran baskın bir monaddır ve insan bedeninin farklı organ ve kısımlarına karşılık gelen varlıkları canlandırır. Öyle görünüyor ki, monadlara aktarılan 'bazı hisler, zihne duyulardan gelir' ifadesi baskın monadın bazı idealarının, alttaki monadlardan

kaynaklandığı anlamına gelir. Alttaki monadların algıları, tamalgı (*apperception*) –baskın monadın özbilincinin farkında olması durumu– tarafından odak noktasına konur. Monadlar penceresizdirler, der Leibniz, dış dünyadan hiçbir şeyin girmesine izin vermezler. Fakat belki de bir monad başka monadla bir tür telepati yoluyla konuşabilir.

Lebniz farkındalık (*awareness*) seviyeleriyle ilgili bir çalışmayla bunu bozar ki, bu çalışma epistemolojisinin en ilginç kısımlarından biridir. "Sayılamayacak kadar çok algıya sahip olduğumuzu düşünmemiz için binlerce gösterge vardır. Fakat bunlar tamalgıdan ve refleksiyondan bağımsızdır." (G V. 46) Bir su değirmeni ya da bir şelalenin yakınında yaşayan kişi kısa bir süre sonra suyun sebep olduğu gürültüyü fark etmemeye başlayacaktır. Deniz kenarında yürürken akıntının sesini duyarız, fakat tek tek dalgaların çarpışını ayırt edemeyiz. Bilinçli tecrübelerimizin çoğu bu şekilde, zayıf algıların tek tek bir araya gelmesinden oluşur. Bu algılar hakkında belirgin bir tasavvurumuz bulunmaz. Alttaki monadların karakteristik algısı karışık idealarken, baskın monadın tamalgısı idealarımıza açıklık ve seçiklik getirir. Bunun sebebi duyu-algılarının dışarıdan geliyormuş gibi karışmasıdır.

Leibniz farkındalık seviyeleri arasındaki ayrımını doğuştan gelen idealarla ilgili bir itiraza yanıt vermek için kullanır. O itiraz şudur: Biz bireysel hakikatleri mantığın ilkelerinden haberdar olmadan çok daha önce öğreniriz. "Genel ilkeler," der Leibniz, "düşüncelerimizin içine girer ve her birinin ruhunu ve aralarındaki bağlantıyı kurar. Nasıl ki, yürümek için kaslar ve tendonlar gerekliyse, bunlar, haklarında düşünmesek de, düşünceler için gereklidir." Zihin her zaman mantığa dayanır, fakat onun yasalarını tespit etmek ve onları özgül kılmak için çaba gösterir. Çinliler de Avrupalılar gibi dili mafsallı sesler içinde konuşur, fakat bunu ifade etmek için bir alfabe icat etmemişlerdir (G V. 69-70).

Locke'a göre bilginin temel yapı taşı, duyuların sunduğu basit idealardır. Leibniz basit idea mefhumunu yanılsama olarak görür:

> Birinin, duyu idealarını basit olarak göründüğünü çünkü onların karmaşık olduğunu söyleyebilmesini anlarım: Onlar zihne, kendi içeriklerini ayırt etme gücü vermezler. Bu durum şuna benzer: Uzaktaki nesneler yuvarlak görünür, çünkü bazı karmaşık görüntülerine sahip olsak da, onların köşelerini ayırt edemeyiz. Örneğin

> yeşilin, mavi ile sarının bir araya gelmesiyle meydana geldiği açıktır. Öyleyse yeşil ideasının bu ikisinin ideasından oluştuğunu düşünmem gayet mümkündür. Fakat yeşil ideası, bize mavi ideası ya da sıcak ideası gibi basit görünebilir. Bu yüzden, mavi ideası ya da sıcak ideasının sadece görüntüde basit olduğuna inanmak zorundayız. (G V. 109)

Ayrıca Leibniz, Locke'un sübjektif olan ikincil niteliklerle (renk gibi) objektif olan birincil nitelikler (biçim gibi) arasındaki ayrımını reddeder. O, birincil ve ikincil niteliklerin her ikisini de fenomenal olarak kabul eder. Onun bu meseledeki konumu tam olarak Berkeley (ilk eserlerini yalnızca Leibniz okumuş ve beğenmiştir) tarafından ilerletilecektir.

Berkeley: Nitelikler ve İdealar

Berkeley *Dialogues between Hylas and Philonous*'un [Hylas ve Philonous Arasında Diyaloglar] birinci diyaloğunda Locke'ula ittifak ederek, önce ikincil niteliklerin sübjektifliğini savunur; sonra bu ittifakı bozarak birincil niteliklerin sübjektif olduğuna dair paralel argümanlar üretir ve şu sonuca varır: Birincil niteliklerin ideaları dâhil olmak üzere hiçbir idea, nesnelerin benzeri değildir.

Diyalogda materyalist olan Hylas, sorgulamadan kabul ettiği Locke'un maddi şeyleri kendi içlerinde değil, sadece duyumlanabilir niteliklerinde algılayabileceğimize dair öncülüyle maddeyi savunması engellenir. "Duyumlanabilir şeylerle," der o, "yalnızca duyularla algılanan şeyleri kastediyorum. Hakikatte duyular çıkarımda bulunamadıkları için hemen algılamadıkları hiçbir şeyi algılayamazlar." (*BPW,* 138) Maddi şeyler çıkarsanabilir, fakat algılanamazlar. Aslında duyumlanabilir şeyler çok sayıda duyumlanabilir niteliklerden başka bir şey değildir. Fakat bu nitelikler zihinden bağımsızdır.

Diyalogdaki idealist Philonous, Hylas'ın duyumlanabilir niteliklerin objektifliğine olan inancını zayıflatmak için, Locke'un sıcaklığın sübjektifliğini gösteren argümanını kullanır. Sıcaklığın bütün dereceleri duyular tarafından algılanır. Daha yüksek sıcaklık demek daha hassas bir şekilde algılanmak demektir. Aynı zamanda, daha yüksek bir sıcaklık daha çok acı demektir. Öyleyse yüksek sıcaklık maddi tözün içinde olamaz. Sıcaklığın

bütün dereceleri aynı ölçüde gerçektir; öyleyse yüksek bir sıcaklık ne dışsal bir nesnedir, ne de herhangi bir sıcaklıktır.

Bu argüman Berkeley'nin üzerini ustaca kapadığı hatalarla doludur. Yanlış sözler Hylas'ın ağzından çıkar, Philonous'un değil. Philonous yalnızca tartışmanın yönünü tayin eden sorular sorar ve Hylas bu soruları ayrımlar yapması gerektiğinde bir 'evet' ya da 'hayır' ile yanıtlar. Birkaç örnek verelim:

> *Phil:* O zaman *sıcaklık* algılanır bir şeydir?
>
> *Hyl:* Kesinlikle!
>
> *Phil:* Algılanır şeylerin gerçekliği algılanıyor olmaya mı bağlıdır? Ya da o algılanıyor olmaktan başka bir şey olup zihinle hiçbir alakası olmayan bir şey midir?
>
> *Hyl:* Var olmak başka bir şeydir, algılanıyor olmak başka bir şey.

Kabul edelim ki, sıcaklıktan fiziksel terimlerle tanımlanabilen bir enerji şekli olarak değil, algılanır bir nitelik olarak bahsediyoruz. Hylas var olmak ile algılanıyor olmak aynı şey değildir derken haklıdır: Şöminedeki ateş onu hissedecek derecede yakına oturmayan birisine sıcak gelmeyebilir. Fakat onun Philonous'un 'algılanıyor olmaktan başka bir şey olmak' ile 'zihinle alakası olmamak'ı eşit görmesini (sürekli yaptığı gibi) reddetmesi gerekirdi. Niteliklerin objektifliğini savunan daha kurnaz birisi onların algıyla ilgili olduklarını kabul edebilirdi, var olmaları ile algılanıyor olmalarının gerçekten de farklı şeyler olduğunda ısrarcı olsa da. Başka bir örnek:

> *Phil:* En şiddetli ve yoğun seviyedeki ateş çok büyük bir acı değil midir?
>
> *Hyl:* Bunu kim reddedebilir!
>
> *Phil:* Peki algılayamayan bir şey acı ve hazza duyarlı mıdır?
>
> *Hyl:* Kesinlikle hayır.
>
> *Phil:* Senin maddi tözün, duyuları olmayan veya duyu ve algıya sahip bir varlık mıdır?
>
> *Hyl:* Elbette duyuları yoktur.
>
> *Phil:* Öyleyse onun acıyla bir ilgisi olamaz.
>
> *Hyl:* Hiçbir şekilde.

Hylas ilk soruya bir ayrımla yanıt vermeliydi: En yüksek seviyedeki ateş büyük bir acıya *neden olur,* evet; ateşin kendisi büyük bir acıdır, hayır. Duyuya sahip olmayan şeylerin acıya duyarlı olduğu sorulduğunda da uygun bir ayrımla yanıt vermeliydi: Acıyı *hissedebilir*, hayır; acıya *neden olabilir,* evet. Ayrıca o, maddi tözlerin duyularının olmadığını kesinlikle kabul etmemeliydi: Bazılarında (ör. kaya) yoktur; bazılarında (*ör.* kedi) vardır. Fakat burada Locke'un, maddi bir tözün algıya sahip olamayacağı, çünkü algının *sahip olduğu* şeyin maddi töz olduğu argümanı doğal olarak kınanır.

Hylas'ın sadece sıcaklığın değil tatların, kokuların ve renklerin objektifliğini reddederken de düşürüldüğü tuzaktaki hokkabazlığı tek tek takip etmek muhtemelen sıkıcı gelecektir. O, diyaloğun ortasına gelindiğinde ikincil niteliklerin zihin dışında varlığı olmadığını kabul etmek zorunda kalır. Fakat Locke'un cisimlerde birincil niteliklerin var olduğuna dair pozisyonunu savunmaya çalışır. Philonous şimdi güçlü bir konumdadır, çünkü Locke'un ikincil nitelikleri zayıflatmak için kullandığı argümanın birincil nitelikler aleyhine de kullanılabileceğini gösterme imkânına sahiptir.

Locke kokuların gerçek arazlar olmadığını iddia eder, çünkü bize iğrenç gelen kokular hayvanlara da iğrenç gelir. Peki, aynı şekilde büyüklüğün de gerçek bir araz olmadığı, çünkü bizden birisinin kocaman bir dağ olarak kolayca algıladığı şeyi bazı küçük hayvanların da algıladığı iddia edilemez mi? (*BPW,* 152) Eğer ne sıcağın ne de soğuğun suyun kendi içinde bulunmadığını, çünkü onun bir ele sıcak, diğerine de soğuk gelebileceğini iddia edersek; dünyada gerçek büyüklük ve şekillerin de olmadığını, çünkü yakındaki bir göze büyük ve sivri görünen bir şeyin uzaktaki bir göze küçük ve kalın görüneceğini de iddia edebiliriz (*BPW,* 153).

Birinci diyaloğun sonunda maddi nesnelerin kendi içinde algılanamaz olduğunu kabul eden Hylas onların hâlâ idealarımız sayesinde algılandığını iddia eder. Fakat Philonous bununla dalga geçer: Kendi içinde görünmez ve gerçek olan bir şeyin bir renk olması mümkün müdür? Hylas idea dışında hiçbir şeyin bir idea gibi olamayacağını ve hiçbir ideanın da zihin dışında var olamayacağını kabul etmek zorunda kalır. Bu yüzden ideaların zihin dışındaki hiçbir şey hakkında bilgi vermeyeceği iddiasını savunamaz hale gelir.

Sonraki bölümde ikinci ve üçüncü diyaloglardaki birbiri ardınca gelen argümanları takip ederiz. Berkeley materyalist olmayan metafiziğini bu argümanlarla kurmaya çalışır. Onun epistemolojisine dair açıklamalarımızı tamamlamamız için duyu idealarıyla ilgili söylediklerinin yanında, geleneksel dönemde aklın sahası olarak görülen evrensel idealar hakkında ne söylediğine de değinmek durumundayız. Locke genel ideaları oluşturma yetisinin insanlarla hayvanlar arasındaki en önemli farklılık olduğunu söylemişti. İnsanlar, hayvanlardan farklı olarak, dili kullanır ve dilin kelimeleri ideaların temsil ettiği anlamlara sahiptir: Düzenleyici yüklemler (*sortal predicates*) gibi genel kelimeler soyut genel idealara karşılık gelir. Berkeley *Principle of Human Knowledge*'da [İnsan Bilgisinin İlkesi] Locke'un soyutlama teorisine yıkıcı bir saldırıda bulunur. Soyut ideaların şu şekilde elde edildiğini söyler:

> Üzerinde uzlaşılmış biçim ve diğer niteliklere sahip olan Peter, James ve John'un birbirine benzediğini gözlemleyen zihin; Peter, James ya da herhangi bir insan hakkındaki, bu kişilere özgü olan karmaşık ve birleşik ideaları bırakır ve sadece onların hepsinde ortak olanı muhafaza eder. Böylelikle bütün tikellerin kendisinden eşit derece pay aldığı soyut bir idea oluşturulur, onun herhangi bir tikel varlığını belirleyebilecek tüm farklılıklardan ve durumlardan soyutlanmış bir idea. Ve bunun ardından da soyut *İnsan* ideasına ulaşmış oluruz (*BPW,* 48).

Dolayısıyla soyut insan ideası renk içerir, fakat bu, tikel bir renk değildir; endam içerir, fakat bu, tikel bir endam değil vb.

Berkeley bunun saçma olduğunu düşünür. "Kendi tanımladığım insan ideası ya beyaz ya siyah ya da esmer, ya düz ya eğri, ya uzun ya kısa ya da orta boylu olmak zorundadır. Hiçbir düşünce faaliyetiyle bu soyut ideayı kavrayamam." Berkeley bu konuda kesinlikle hatalıdır. Eğer 'idea' ile biz bir kavramı kastediyorsak, şüphe yok ki, bu 'insan' kavramı rengi ya da büyüklüğü önemsenmeden herkese uyar ve bu kavrama sahip olan herkes onu bilir. Eğer Berkeley bir ideayı bir imge olarak düşünüyorsa –muhtemelen öyle– hâlâ hatalıdır: Zihinsel imgelerin, imgeleri oldukları şeyin niteliklerini içermelerine gerek yoktur. Zihnimdeki Abraham imgesi onu ne uzun ne de kısa yapar. Onun, ideası olduğu şey bende yoktur. Berkeley zihinsel imgeleri aşırı bir şekilde gerçek imgelerin modelleri üzerinden kav-

rar, fakat buna müsaade etse bile hâlâ hatalıdır. Tuvaldeki bir portrenin, portresi yapılan kişinin tüm özelliklerini belirtmesine gerek yoktur; veya gerçek bir elbisede herhangi bir tikel renk bulunmak zorunda olsa bile elbise modelinin bir rengi belirtmesine gerek yoktur.

Locke bir yerde bir üçgenin genel ideasını meydana getirmenin beceri gerektirdiğini söyler. "Çünkü o ne eğik ne de dikdörtgen, ne ikizkenar ne de çeşitkenar olmalı, bunların hem hepsi olmalı ve hem de hiçbiri olmamalıdır." Berkeley bunun bir saçmalık olduğunu söylerken haklıdır. Fakat bir tür imgeye sahip olmanın kavramları elde edişimizi açıklamada yeterli olduğuna inanan Locke'u gerçekten hedef alması gerekirdi. Locke'un dil teorisinin asıl yanlışı da budur, yanlış imgeleri seçmesi ya da onları kendisiyle çelişen terimlerle açıklaması değil.

Kişinin, bir imgeyi veya figürü kullanmak ya da bir X'i temsil etmek için o X'in kavramına zaten sahip olması gerekir. Bir imge, görüntüsünü temsil ettiği şeye dair herhangi bir tespit taşımaz. Bir meşe yaprağı bir meşe yaprağı resmi gibi; bir yaprağı, bir meşeyi, bir ağacı, bir erkek izcinin armasını, bir askerî rütbeyi veya başka birçok şeyi temsil edebilir. Ayrıca kavramlar, imgeleri basitçe özelliklerinden arındırmakla elde edilemezler. Peki, bir kişi maviyi bir renk imgesi olarak kullanmak için bir mavi imgesinden neyi arındırabilir? Bütün durumlarda hiçbir imgeye tekabül etmeyen kavramlar vardır: Örneğin 'bazı,' 'değil' veya 'ise'ye tekabül eden mantıksal kavramlar gibi. Açık bir şekilde imgelerden asla çıkarılamayacak diğer kavramlar da vardır: Mesela aritmetik kavramlar. Bir ve aynı imge dört ayağı ve bir atı ya da yedi ağacı ve bir koruluğu temsil edebilir.

Berkeley, Locke karşısında, dile hâkim olmak ile soyut genel imgeleri birbirinden ayırma konusunda haklıdır. Fakat o, zihinsel imgelerin dil için anahtar olduğu fikrini sürdürür. Ona göre genel bir isim tekil soyut bir imgeye değil, "çok fazla sayıda tikel imgelere, onları birbirinden ayırt etmeksizin" işaret eder. Fakat kavrama-sahip olmak imge-tacirliğinden ayırt edildiğinde, zihinsel imgeler dil felsefesi ve zihin felsefesi için önemsiz hale gelir. Bu durumda, düşünme için bir kitabı tahayyül etmek onu resimlemekten daha önemli değildir. Kavramlara sahip oluşumuzu açıklayan, imgelerimiz değil, imgelerimize anlam yükleyen kavramlarımızdır.

Hume: İdealar ve İzlenimler

Düşünme ile muhayyilenin ampirist olarak özdeşleştirilmesi Hume'un felsefesinde uç bir noktaya götürülür. Fakat Hume, izlenimler (*impressions*) ve idealarını her ikisini de 'idealar' olarak adlandırmak yerine, bu iki sınıf algı arasında bir ayrım yaparak, Locke ve Berkeley'den daha ileri bir noktaya varır. Herkes, der Hume, hissetme ve düşünme arasındaki farkı bilir. Hissetme izlenim ile ilgili bir meseledir: Duyumlar ve duygular. Düşünme ise idealar içerir: Örneğin bir kişinin *Treatise*'i okurken aklına gelen şeyler gibi (*T,* 1).

Böylece Hume'un 'idealar'ının zihinsel imgeler olduğu oldukça açık bir hale gelir. Onlar, der Hume, daha az güçlü ve canlı olmanın haricinde, izlenimler gibidirler. Dahası, basit idealar izlenimlerin kopyasıdır. Bu, ilk bakışta 'idea'nın bir tanımı gibi görünür, fakat Hume onu desteklemek için tecrübeye başvurur. O, zaman zaman okuyucuyu kendi içlerinde bu ilkeyi doğrulamaya davet eder ve onları bir karşı-örnek üretmeye zorlar. Hume bu ilkeyi gözleri doğuştan görmeyen bir insanda renk ideasının olmadığını söyleyerek destekler. Fakat renk ideaları meselesinde kendisi bir karşı-örnek üretir. Farz edelim ki, bir insan mavinin belirli bir tonu hariç bütün renklerle karşılamış olsun:

> Bu kişinin önüne söz konusu tek renk hariç en koyusundan en açığına derece derece renkler koyalım: Açıktır ki, bu kişi bu tonun eksik olduğu yerde bir boşluk algılayacak ve birbirine bitişik renkler arasındaki mesafenin diğer herhangi bir yere göre daha fazla olduğunu duyumsayacaktır. Şimdi şunu soruyorum: Bu kişi sadece muhayyile sayesinde bu boşluğu gidererek, duyuların hiçbir zaman kendisine sağlamamış olduğu bu belirli tonun ideasına kendiliğinden ulaşabilecek midir? Bu kişinin bunu yapamayacağını düşünenler az olsa gerek (*E,* II. 17).

Hume bu düşünce deneyimini kabul etmeye hazırdır, fakat kendi ilkesine bir istisna sunarak. O istisna tüm idealarını izlenimlerden geliyor oluşudur. "Bu durum öyle tekildir ki ona dikkat vermeye belki gerek bile yoktur ve genel ilkemizi (*maxim*) sadece kendisi için değiştirmemize de değmez." Bir karşı-örneğin bu kibirli reddi bizi, zihin incelemesinde Hume'un 'deneysel metoduna' bağlılığının doğruluğunu sorgulamak zorunda bırakır. O

ne zaman metafiziğe saldırmak istese, 'öncül izlenimi olmayan idea olmaz' ilkesini bıkmadan, etkin bir şekilde kullanır.

İdealar ve izlenimler arasında ayrım yapmak için belirginliği (*vivacity*) ölçüt yapan Hume, yine belirginlik temelinde, farklı tür idealar arasında ileri bir ayrım daha yapar: Hafıza ideaları ve muhayyile ideaları. "Daha ilk bakıştan açıktır ki hafıza ideaları muhayyilenin idealarından çok daha canlı ve güçlüdür ve ilk yeti, kendi nesnelerini ikincisine göre daha belirgin renklerle boya." der Hume. Kendi koyduğu genel ilkeye uygun olarak Hume, her iki tür ideadan evvel uygun izlenimin gelmesi gerektiğini söyler. Fakat onlar arasında da bir ayrım yapar: Hafıza idealarının askine, muhayyile ideaları izlenimlerin zaman ve mekândaki düzenine bağlanmıştır.

Daha sonra hafızayı muhayyileden ayırmak için bize iki ölçüt daha verilir: Belirginlik ve düzenlilik. Fakat bu ölçütlerin nasıl kullanılacağı açık değildir. Şüphe yok ki, bu bizim sahte hafızadan gerçek hafızayı ayırmamızı sağlayacaktır ('Mektubu postaladığımı hatırlar mıyım, hayal mi ederim?). İkinci ölçüt bu ayrımı yapabilirdi, fakat bir şüphe durumuna asla uygulamazdı. İlk ölçüt ise şüphe eden biri tarafından kullanılabilirdi, fakat güvenilmez olurdu, çünkü fanteziler hafızalardan daha güçlü ve daha baskın gelirdi.

Hume hafızayı bir dizi geçmiş olgunun zihinde yeniden yaşanması olarak görür; fakat elbette Hasting Savaşı'nın tarihini hatırlamak, bir omleti nasıl yapacağını hatırlamak, Londra'dan Oxford'a giden yolu hatırlamak birbirinden çok farklı şeylerdir. Benzer şekilde 'muhayyile' kelimesi, serbest zihinsel imgeleme oyunundan çok daha fazlasını içerir: O, yanlış algıyı ('Kapı mı çalıyor yoksa onu sadece tahayyül mü ediyorum?'), hipotez kurmayı ('Herkes böyle davransaydı dünya nasıl olurdu!') ve yaratıcı özgünlüğü ('*Yüzüklerin Efendisi* sıradışı muhayyilenin bir eseridir') içerir. Hume'un hafıza ve muhayyile incelemesi çok çeşitli zihinsel olguları, kapasiteleri, aktiviteleri ve hataları tek bir gömleğe sarıp paketlemeye çalışır.

Hume'un görüşüne gayet makul şekilde uyuyor görünen durumlar vardır. Öten bir kuşu duyup sonra da söylediği melodiyi zihinsel olarak tekrarlamaya çalışırım, desenli bir duvar kâğıdına gözümü odaklayıp kapadıktan sonra onun bir görüntüsünü görürüm. Fakat bu durumlarda bile Hume durumu yanlış sunar. Görünüşe bakılırsa izlenimlerle idealar arasındaki fark kuşun ve duvar kâğıdının benim için dışsal olgular, gözümü kapadık-

tan sonra kalan görüntü ile sesin ardından yaptığım mırıldanma ise içsel olgulardır. Fakat Hume bileceğimiz tek şeyin bizim kendi algılarımız olduğu şeklindeki ampirist tezi kabul eder. Kuşun ötüşünü duymam benimle kuş arasındaki bir işlem değil, benim canlı bir kuş sesine benzer bir sesle karşılaşmamdır. Hume'a göre herkesin hayatı birbiri ardına gerçekleşen bir iç gözlemden (*introspection*) ibarettir.

Hafıza ile hayal arasındaki farkın ne olduğunu ancak iç gözlem sayesinde söyleyebiliriz. Bu ikisi arasındaki farkın en iyi, *inanç* açısından söylenebileceği düşünülebilir. Kendime *p*'yi hatırlatırsam o zaman *p*'ye inanırım, fakat *p*'nin varlığını bu inanç olmadan hayal ederim. Hume'un dediği gibi, birçok şeyi inanmadan kavrarız. Fakat zihinsel durumlara dair yaptığı sınıflandırma, inanç için uygun bir yer bulmasını zorlaştırır.

p'nin salt düşüncesine sahip olmak ile *p*'ye gerçekten inanmak arasındaki fark bir içerik farkı olamaz. Hume'un dediği gibi, inanç *neye* inanılacağını belirleyen ideaya veya idealara eklenen fazladan bir ideaya bağlı olamaz. Bunu destekleyen bir argümana göre sevdiğimiz tüm ideaları eklemede özgürüzdür, fakat hoşumuza giden her şeye inanmayı seçemeyiz. Daha makul bir sebep de şu olabilir: Eğer inanç ekstra bir ideaya bağlıysa Sezar'ın yatağında öldüğüne inanan birisiyle Sezar'ın yatağında öldüğüne inanmayan birisi birbiriyle çelişki içinde değildir, çünkü düşündükleri önerme aynı değildir (*T*, 95).

Hume *Enquiry*'de inancın 'fantezinin gevşek dalgınlığından farklı olarak bir his ya da duyguyla ilgilenen' bir kavram olduğunu söyler. Fakat böyle bir his kesinlikle bir izlenim olmalıdır. Ayrıca *Treatise*'e yazdığı ek bir bölümde Hume zorlayarak, onun tecrübenin tam karşıtı –inanç yalnızca idealardan meydana gelir– olması gerektiğini iddia eder. Fakat 'bir ideanın uydurma bir ideadan farklı *hisleri* kabul edeceğinde' hâlâ ısrarcıdır ve hissi tasvir etmek için çeşitli isimler önerir: 'Güç, belirginlik, katılık, sertlik, sağlamlık.' O 'buradaki hissi ve kavramanın yolunu mükemmel şekilde açıklamanın imkânsız' olduğunu itiraf ederek bitirir (*T*, 629). Hume tarih kitaplarının (gerçeklere dayandıklarına inanırız) romanlardan (kurgu olduklarının gayet farkındayızdır) çok daha rahat okunur olduğuna inanmamızı ister (*T*, 97).

Hume'un sisteminde, inancın bir işareti olarak belirginlik hakkındaki görüşünde bazı içsel sıkıntılar vardır. Onun bu konudaki rahatsızlığını, ne

tam bir idea ne de tam bir izlenim olan algıyı keşfederken görürüz. Sezar'ın yatağında öldüğü inancı, Sezar'ın yatakta öldüğüne dair hafızamızdan nasıl ayıracağımızı merak edebiliriz, zira belirginlik her ikisinin de işaretidir. Fakat diğer sıkıntılar sadece içsel değildir. Asıl önemli sorun, inancın hiçbir hayal içermemesi gerektiğidir (otururken sandalyenin beni taşıyacağına inanırım, fakat bununla ilgili hiçbir imge ya da düşünce aklıma gelmez). Ayrıca bir inanç hayal içerdiğinde baskın bir fantezi (eşimin sadakatsizliği gibi) gerçek bir inançtan daha canlı olabilir.

Hume'un ideaların birlikteliği hakkında dağınık birkaç görüş sunarken, Newton'un fizikte yaptığını kendisinin epistemolojide yaptığı vehmine kapılması acınası bir durumdur. Fakat onu kınamak doğru olmaz, çünkü onun felsefi psikolojisi oldukça çoraktır: Hume 17. yüzyıldaki atalarından fakir bir zihin felsefesi devraldı ve ampirist gelenekteki boşlukları ve tutarsızlıkları kabullenirken onlardan daha dürüst davrandı. Onu filozof olacak kadar büyük birisi haline getiren kavrayışı, onların psikolojik ambalajlarından ayrı tutulabilir ve o, düşünceyi harekete geçirmeye devam edebilir. Nedensellik, benlik, ahlak ve din hakkındaki görüşleri söz konusu bölümlerde incelenecek. Fakat onun epistemolojiye asıl katkısı yeni bir şüphecilik formu sunmuş olmasıdır.

Bu, diğer bazı filozoflarda da gördüğümüz, idealarn ilişkisini ifade eden önermeler ile olgusal durumları ifade eden önermeler arasındaki ayrımdan başlar. Olgusal her durumun zıddı mümkündür, der Hume, çünkü bu kesinlikle çelişkiye neden olmaz. Güneşin yarın doğmayacak olması onun doğacak olması kadar makul ve tutarlıdır. Peki, biz neden ilkine değil de ikincisine inanırız (*E* II. 25-26)?

Hume'a göre olgusal durumlarla ilgili akıl yürütmelerimizin tamamı neden-sonuç ilişkisine dayanır. Fakat nedensel ilişkilerin bilgisine nasıl ulaşırız? Nesnelerin duyulur özellikleri, bize onları üreten nedenleri ve bu nedenlerden doğan sonuçları vermez. Baruta yalnızca bakmamız onun patlayıcı olduğunu kesinlikle söylemez, ateşin nesneleri yaktığını öğrenmek için tecrübe gerekir. Doğanın en basit düzenliliği bile *a priori* olarak kurulamaz, çünkü neden ve sonuç tamamen farklı olgulardır ve kimse birinden diğerini elde edemez. Bir bilardo topunu başka bir topa doğru hareket ederken gördüğümüzde hareketini diğerine aktaracağını bekleriz. Peki neden? "Her iki top da tamamen durağan olamaz mı? İlk top doğrusal bir çizgide

geri dönemez veya herhangi bir doğrultuda ikincinin üzerinden atlayamaz mı? Tüm bu varsayımlar uygun ve makuldür." (*E* II. 30)

Cevap oldukça tatmin edicidir: Doğanın düzenliliğini tecrübeden öğreniriz. Hume irdelemesini daha ileri taşır: Neden-sonuç işlemlerinin tecrübesine sahip olsak bile, aklın bu tecrübeden çıkaracağı sonuç neye dayanır? Tecrübe bize yalnızca geçmişteki konular ve olaylar hakkında bilgi verir: Bildiğimiz kadarıyla tecrübenin geçmişteki konulara benzerliği yalnızca görüntüdedir, öyleyse gelecekteki konulara genişletilmesinin sebebi nedir? Ekmek beni geçmişte besledi, fakat bundan yola çıkarak gelecekte de böyle olacağına niçin inanayım?

> '*Ben filan konunun daima filan sonuçla birlikte gitmiş olduğunu gördüm*' ile '*Ben tahmin ediyorum ki, görünüşte birbirine benzer olan daha başka konular da yine birbirlerine benzer sonuçlarla beraber gideceklerdir*' şeklindeki şu iki önerme birbirinin aynı olmaktan çok uzaktır. Bu önermelerden birinin diğerinden haklı olarak çıkarsanabileceğini teslim ederim: Gerçekten de bunun daima diğerinden çıkarılageldiğini zaten biliyorum. Fakat siz bu çıkarımın bir akıl yürütme zinciriyle meydana geldiğini iddia ederseniz, sizden bu akıl yürütmeyi ortaya koymanızı isterim (*E* II. 34).

Hiçbir kanıtlayıcı argüman mümkün değildir: Gelecek sefer sobanın üzerine koyacağım çaydanlıktaki suyun kaynamayacağı varsayımında kendisiyle çelişen hiçbir şey yoktur. Fakat tecrübeden ileri gelen hiçbir argüman mümkün değildir. Eğer doğanın düzeninin değişeceği ihtimalini kabul edersek tecrübeyi güvenilir bir rehber olarak göremeyiz. Tecrübeden edinilen, geleceğin geçmiş gibi olacağını ispatlayacak bir argümanın döngüsel olmak zorunda olduğu ortadadır. Bu yüzden açıktır ki, bizi gelecekte de öyle olacağına inandıran şey akıl yürütme (*reasoning*) değildir.

Argümanın sonunda şüphecilik galip gelir. Fakat Hume bize bu keşiften ötürü üzülmememizi söyler: Doğanın düzenliliğine inanmamız için akıl yürütmeden daha güçlü bir ilke vardır. Bu ilke âdet (*custom*) ya da alışkanlıktır (*habit*). Kimse tek bir tecrübeden nedensellik ilişkisini çıkarasayamaz, çünkü nedensel güçler duyular tarafından gözlemlenebilen bir şey değildir. Fakat sürekli bir araya gelecek benzer nesne veya olguları gözlemledikten sonra, bir tür olguyu bir anda diğerinden çıkarsarız. Fakat

yüzlerce örnek sonuç çıkarmamız için bize tek bir örnekten daha fazla sebep sunmuş değildir. "İki şeyin –mesela ısı ve alev ya da ağırlık ve sertlik– sürekli bir araya gelmesinden sonra birinden diğerinin tezahür edeceğini beklememiz yalnızca âdet dolayısıyladır." (*E* II. 43) İnsan yaşamının büyük rehberi akıl yürütme (*reason*) değil âdettir (*custom*).

Kant'ın Sentetik *a priori*'si

Birçok okura göre Hume'un vardığı sonuç, tecrübemizin kafa yorulmuş düzeninde zamanla yaptığı yıkıma kıyasla, küçük kalan bir tesellidir. Hume'un şüpheci meydan okuması karşısında kimsenin kafası Kant'ınki kadar karışmamıştır ve kimse bu meydan okumaya cevap vermek ve algıların düzenlenmesinde aklın fonksiyonunu yeniden tesis etmek için ondan çok çalışmamıştır.

Argümanını olgusal durumlar ile ideaların ilişkisi arasındaki karşıtlıkla başlatan Hume gibi Kant da, vereceği yanıta farklı tür önermeler arasında ayrımlar yaparak başlar. Fakat tek bir ayrım yerine, biri epistemolojik diğeri de mantıksal olan ayrım çiftleri ortaya koymuştur. İlk olarak bilginin iki tarzını ayırır: Tecrübeden elde edilen bilgi –Kant ona *a posteriori* bilgi der– ile tüm tecrübelerden bağımsız bilgi –buna da *a priori* bilgi der. Daha sonra iki tür yargı arasında bir ayrım yapar: Analitik ve sentetik. "A, B'dir." formundaki yargının hangi tür yargı olduğuna nasıl karar verileceğini açıklar:

> Ya B yüklemi A öznesi ait olsun, ki bu A kavramında (gizli de olsa) içerilen bir şeydir, ya da ona bağlanmış olsa bile onun A kavramının dışında olan bir şey olsun. İlk durumdaki yargıya analitik, ikincisindekine de sentetik diyorum. (A, 6)

Kant analitik yargıya 'tüm cisimler yer kaplar' örneğini, sentetik yargıya da 'tüm cisimler ağırdır' örneğini verir. Ona göre, yer kaplama 'cisim' kavramının parçasıyken, ağırlık onun bir kısmı değildir.

Kant'ın analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrımı pek tatmin edici değildir. Açıktır ki, bunun evrensel olan her tür önermeye uygulanması amaçlanır, fakat tüm önermeler, onun tanımda kullandığı gibi, basit özne-yüklem formunda oluşturulmaz. 'İçeriyor olma' mefhumu metaforik-

tir ve ayrımın mantıksal bir amaçla yapıldığı açık olsa da, Kant zaman zaman sanki psikolojiyle ilgili bir meseleymiş gibi konuşur. Sonraki bazı filozoflar bu ayrımı biraz daha keskinleştirmeye, bazıları da ortadan kaldırmaya çalışsa da o, sonraki felsefi tartışmalarda kalıcı yere sahip oldu.

Peki, epistemolojik bir ayrım olan *a priori* / *a posteriori* ile mantıksal bir ayrım olan *analitik* / *sentetik* arasındaki ilişki nedir? Bu iki ayrım farklı zeminlerde yapılır ve Kant'a göre bunlar uygulandıkları zaman kesişirler. Tüm analitik önermeler *a priori* iken tüm *a priori* önermeler analitik değildir. Sentetik *a priori* önermesi mefhumunda bir çelişki yoktur ve aslında bu tür önermelere dair birçok örnek vardır. Matematik bilgimiz *a priori*'dir, çünkü tecrübeden edinilen hiçbir genellemenin evrensel ve zorunlu olmayışının aksine, matematik hakikatler evrensel ve zorunludur. Fakat aritmetik ve geometrideki birçok hakikat analitik değil, sentetiktir. "İki nokta arasındaki düz çizginin doğru olması sentetik bir önermedir. Çünkü benim *düzlük* kavramım sadece niteliği içerir, büyüklük mefhumunu değil." (B, 16) Fizikte de, maddenin korunumu ilkesi gibi, sentetik *a priori* ilkeler vardır. Son olarak eğer sentetik hakikatlerin *a priori* bilgisine sahip olamazsak gerçek bir metafizik mümkün olmaz.

Böylesi sentetik *a priori* yargıların mümkün olup olmaması felsefenin en temel sorunudur. Bunun çözümü insan bilgisinin duyular ve anlamanın birlikte çalışmasından kaynaklanıyor olması üzerine düşünerek bulunacaktır. Bize nesneleri sunan duyular, bizim için düşünülebilir kılan ise anlamadır. Duyularımız tecrübemizin içeriğini belirler, anlamamız ise onun yapısını. Kant içerik ve yapı arasındaki farkı belirtmek için Aristotelesçi 'madde' ve 'form' terimlerini kullanır. Duyumun maddesi, mavi bir benekle yeşil bir benek arasındaki veya bir keman sesiyle bir trompet sesi arasındaki ayrımı meydana getiren şeyi içerir. Eğer duyumu, esasen anlamaya ait olan her şeyden ayıklarsak, duyusal bilincin iki formu olduğunu görürüz: Mekân ve zaman. Bunlar algılarımızın oturduğu ortak yapıdır. Fakat gerçek hayatta insanlar hiçbir zaman saf duyusal bilince sahip olamaz.

İnsan bilgisi için hem duyular hem de anlama zorunludur:

> Bu yetilerin hiçbiri diğerinden üstün değildir. Duyular olmadan biz hiçbir nesneyi alamaz ve anlama olmadan da hiçbir nesneyi düşünemezdik. İçeriği olmayan düşünceler boş, kavramları olmayan farkındalık ise körlüktür... Anlama hiçbir şeyin farkında olamaz,

> duyular da hiçbir şey düşünemez. Bilgi ancak onların birleşiminden ortaya çıkar (A, 51).

İnsan tecrübesindeki bir duyu nesnesi aynı zamanda düşüncenin de bir nesnesidir: Tecrübe edilen her şey sınıflandırılır ve kodlanır, yani onu bir veya birkaç kavramın içine sokan şey anlamadır.

Kant insanların anlamanın yanında bir de yargı yetisine sahip olduğunu söyler. Anlama, kavramları oluşturma, yargı ise onları uygulama gücüdür. Anlama bireysel sözcüklerde ifadesini bulurak faailiyet görürken, yargı tam cümlelerle ifade edilir. Bir kavram belirli türden yargılarda bulunma gücünden başka bir şey değildir. (Örneğin 'bitki' kavramına sahip olmak 'bitki' sözcüğünü ya da eş anlamlılarını içeren cümlelerle ifade edilebilen yargılarda bulunma gücüne sahip olmak demektir.)

Birçok farklı tür yargı bulunur: Örneğin, tümel ya da tikel, olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı türden yargılar gibi. Daha da önemlisi, Kant'ın da örnekler üzerinden gösterdiği gibi, onlar kategorik ('mükemmel bir adalet vardır') ya hipotetik ('eğer mükemmel bir adalet varsa, kötülükte ısrar eden cezalandırılır') ya da ayrıştırıcı ('dünya ya tesadüfî ya içsel zorunluluk ya da bir dışsal nedenden dolayı vardır') olabilir. Farklı türden yargılara denk gelen farklı tür temel kavramlar bulunur.

Kavramlar ve yargılar ampirik ya da *a priori* olabilir: *A priori* yargılara ilkeler, *a priori* kavramlara kategoriler denir. Kant ayrıntılı fakat tam ikna etmeyen 'kategorilerin çıkarımı'nda her kategoriyi farklı türden bir yargıyla ilişkilendirir. Örneğin töz kategorisini kategorik yargılarla, hipotetik yargıları neden kategorisiyle ve ayrıştırıcı yargıları da etkileşim kategorisiyle ilişkilendirir. Bu özel bağlantıları ikna edici bulmuyor olsak da Kant'ın şu genel iddiasını reddedemeyiz: Eğer anlamanın faaliyeti diye bir şeyi kabul edileceksek, o zaman zorunlu bazı kavramlar vardır. Bu iddia doğru mudur?

Soruyu dilbilimsel formda ortaya koyarsak cevap vermemiz daha kolay olabilir. Gelişimini tamamlayan her dilde, kendisine ifade bulması gereken kavramlar var mıdır? Cevap şu olmalı: Bize yabancı olsa da gerçek bir dil kullanıcısının olumsuzlayıcı bir kavrama ve 'tüm' ve 'bazı' gibi niceleyicileri kullanma yeteneğine sahip olması gerekir. Bunlar Kant'ın olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yargılar ve tümel ve tikel yargılar arasındaki ayrımına kar-

şılık gelen kavramlardır. Tekrarlarsak akıllı, gerçek bir dil kullanıcısının öncüllerden sonuç çıkarma yeteneğine sahip olması gerekir ve bu yetenek Kant'ın hipotetik yargılar sınıfıyla ilişkili olan 'eğer,' 'o zaman,' 'öyleyse' gibi sözcüklerde ustalıkla ifade edilir. Dolayısıyla kategorilerin aşkınsal çıkarımının tikel detaylarına dair ne düşünürsek düşünelim, kavramları yargılarla ilişkilendirmek ve anlama için belirli kavramların temel olduğu iddiası doğru görünmektedir.

Kant iddiasını sürdürür: Eğer tecrübeyi anlamlandıracaksak yalnızca zorunlu *a priori* kavramlar değil, onun 'ilkeler' dediği *a priori* yargılar da bulunur. Bunların bazıları analitiktir, fakat gerçekten de ilginç olan ilkeler sentetik yargıların temelidir.

Tüm tecrübelerin uzamı bulunması böyle bir ilkedir. Tecrübe ettiğimiz her şeyin uzamı vardır –yani diğer kısımların dışında, mekânda veya zamanda kısımları bulunur. Bu ilke 'İki nokta arasından yalnız bir doğru geçer.' türünden geometrinin sentetik *a priori* aksiyomlarına dayanak oluşturan ilkedir.

Bir diğer ilke tüm görünüşlerdeki duyum nesnesinin yoğun bir büyüklüğe sahip olmasıdır. Örneğin belirli bir yoğunluktaki sıcaklığı hissediyorsanız az ya da çok sıcak bir şey hissedebileceğinizin de farkındasınızdır: Hissetmekte olduğunuz şey iki yönde genişleyen bir ölçeğe ait bir noktadır. Bir renk doğası gereği bir spektrum üzerinde konumlanır. Bir duyuma sahip olduğumda ortak bir ölçekteki başka bir noktada benzer bir duyumun olması ihtimalini *a priori* olarak bilirim. Kant buna 'algı beklentisi' (*anticipation of perception*) der, fakat bu terim uygun değildir –kastettiği şey gelecek sonraki hissin ne olduğu değil, kendisinin de dediği gibi 'duyum beklenmesi mümkün olmayan unsurdan öte bir şey değildir.' 'Öngörme' (*projection*) 'beklenti'den (*anticipate*) daha uygun bir sözcük olabilir.

Realizme Karşı İdealizm

Sonraki bölümlerde Kant'ın aşkınsal analitiğinde çıkarsadığı diğer kategori ve ilkeleri oldukça detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Fakat tecrübelerimizdeki *a priori* unsurlara dair onun dâhîce yorumunun ortaya koyduğu epistemolojik soru şudur: Algıladığımız şeyler zihnimizin yaratımıysa, tamamen gerçek, zihin-dışı dünyanın gerçek bir bilgisine ulaşabilir mi-

yiz? Aşkınsal analitikten çok daha önce gelen birinci *Critique*'i okuyan birisi bu konuda endişelenmeye başlayacaktır, çünkü aşkınsal estetiğin sonuna geldiğinde, kendisine mekân ve zamanın ampirik olarak gerçek, fakat aşkınsal olarak ideal olduğu söylenir. "Eğer özneyi ortadan kaldırırsak," der Kant, "mekân ve zaman da ortadan kalkar: Nasıl ki fenomenler kendi başlarında değil yalnız bizim içimizde var olurlarsa, bu da öyledir."

Eğer mekân ve zaman bu şekilde sübjektif ise, herhangi bir şey salt görüntüden fazlası olabilir mi? Kant yanıt olarak genellikle bizim, tüm insanlar için geçerli olan ile sadece bir tek bakış açısına ait olan arasında ayrım yaptığımızı söyler. Yağmur bir kendinde-şey olarak kabul edilse de güneş yağmurunda çıkan gökkuşağına salt bir görüntü denebilir. Bu manada her şeyin salt görüntü olmadığını kabul edebiliriz. Fakat Kant görüntü ile gerçeklik arasındaki bu ayrımın sadece ampirik bir şey olduğunu söyleyerek devam eder. Daha dikkatli baktığımızda görürüz ki "salt görüntü olan sadece yağmur damlaları değil, onların yuvarlak şekilleri de düştükleri boşluk da kendinde-şeyler değil, duyulur farkındalığımızın yalnızca modifikasyonları veya temel formlarıdır ve aşkınsal nesneler bizim için görünmez kalır." (A, 46)

Bu gibi bölümler zihnimizdeki idealar dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığını düşünen Kant'ı bir idealist gibi gösterir. Aslında Kant, 'sorunlu idealistler' (Descartes: 'Ben varım' kesinlikle ampirik bir varsayımdan başka bir şey değildir) ya da 'dogmatik idealistler' (Berkeley: Dış dünya hayalîdir) gibi kendinden önceki idealistlerden uzaklaşma konusunda endişelidir. Kant bu iki tür idealizmin ortak noktasındadır: "İç dünya dış dünyadan daha iyi bilinir ve dışsal tözler içsel tecrübeden (doğru ya da yanlış olarak) çıkarsanır."

Aslında Kant içsel tecrübelerimizin yalnızca dışsal tecrübeleri varsaymamız durumunda mümkün olduğunu iddia eder. Değişen zihinsel durumların farkındayım, dolayısıyla zamandaki varlığımın, yani önce bir anda sonra da başka bir anda tecrübeye sahip olduğumun bilincindeyim. Fakat değişim algısı, sabit olan bir şeyin algısını gerektirir: Eğer –salt birbirinin yerini almanı zıddı olarak– değişim olacaksa önce bir şey sonra da başka bir şey olan bir şey bulunmak zorundadır. Fakat bu sabit şey kendim değilim: Tecrübemi birleştiren özne tecrübenin bir nesnesi değildir. Bu yüzden, yalnızca ben dışsal tecrübeye sahip olursam geçmiş, hatta kendi geçmiş

içsel tecrübelerim hakkında bile yargıda bulunmam mümkün olur mu? (B, 175-176)

Filozoflar, der Kant, fenomenler (görüntüler) ile numenler (düşüncenin nesneleri) arasında bir ayrım yapar. Onlar dünyayı duyuların dünyası ve aklın dünyası olarak ikiye ayırırlar. Fakat aşkınsal analitiğin gösterdiği üzere herhangi bir kategoriye giren veya bir kuralà örnek olan bir salt görüntüler dünyası, salt duyu-verisi olan bir dünya yoktur. Veya olumlu anlamıyla salt numen, yani duyusal farkındalıktan bağımsız akli sezgi nesneleri diye bir şey olamaz. Fakat eğer tamamen görüntülerden bahsedeceksek onların *bir şeyin* görüntüsü olduğunu bilmek zorundayız ki, Kant bu şeye 'aşkınsal nesne' der. Fakat bu sadece 'böyle bir şeyin olduğunu bilmediğimiz ve mevcut anlama yapımızla da bilemeyeceğimiz' bir bilinmeyen X'tir. Onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz: Bunu yapmak için onu bir kategoriye sokmamız gerekirdi, fakat kategoriler sadece duyusal farkındalık için uygulanabilir. Görevi duyumsanabilirliğin (*sensibility*) sınırlarını belirlemek olan sınırlayıcı bir kavram olarak numen kavramı, ancak negatif olarak anlaşılabilir (A, 255-256; B, 307-310). Fakat Kant bir aşkınsal idealist olmasına rağmen, Berkeley gibi idealist değil, ampirik seviyede realisttir ve bu nokta onun iddiası için oldukça önemlidir.

Kant kendi konumunu diğer erken modern dönem filozoflarından ayırmak için çok çaba sarf etmiştir. Son olarak konumunun Descartes veya Berkeley'ninkinden daha yakın olduğu çok daha önce yaşamış bir filozofla karşılaştırma yapmak yol gösterici olabilir: Thomas Aquinas. Kant ve Aquinas bilginin ancak duyular ve akıl arasındaki işbirliğiyle mümkün olduğu konusunda hemfikirdir. Aquinas'a göre, sadece kavramları elde etmek için değil, onları uygulamak için de akıl, onun 'hayalî görüntü' (*phantasmata*) dediği ve Kant'ın 'duyusal kopya'sına (*sensory manifold*) (içsel ve dışsal duyuların hükümleri) karşılık gelen şey üzerinde faaliyet göstermelidir. Kant gibi Aquinas da tecrübe olmadan kavramların boş ve kavramlar olmadan hayalî görüntülerin akledilemez olduğunu düşünür.

Son olarak Aquinas ve Kant'ın idealist olup olmadıklarını sorabiliriz: Onlar gerçek dünyayı asla bilemeyeceğimize veya anlayamayacağımıza, sadece zihnin idealarını bilip anlayabileceğimize mi inanıyorlardı? Aquinas için düz bir cevap vermek daha kolaydır. Ona göre idealar evrenseldir ve bu evrenseller zihnin yaratımlarıdır, gerçek dünyada ise evrensel diye

bir şey yoktur. Fakat bu, onun burada tanımladığımız anlamda idealist olduğunu göstermez. Evrensel kavramlar akli bilginin nesneleri değildir: Onlar, aklın etrafımızdaki dünyanın maddi tözlerinin doğasının bilgisini elde etmek için kullandığı araçlarıdır. Dolayısıyla, bütün düşünceler idealardan faydalanır, fakat hepsi idealardan ibaret değildir. Doğal nesnelerin kendilerine ait bir gerçekliği vardır ve tecrübe sayesinde az az ve kısmi olarak bu gerçekliğin bilgisini elde ederiz, doğal dünyanın büyük bir kısmının özü bizim için bilinmez kalsa da.[5]

Fakat Kant'ın kendi konumunu Berkeley'nin konumundan ayırması için bir kendinde-şey ve görüntünün asıl sebebi olan bir numenin var olduğunu, ne duyularla ne de akılla ona erişemeyeceğimizi ve deli saçması altında da tasvir edilemeyeceğini iddia etmesi gerekir. O, görüntüden başka bir şey olmadığını söylemenin yanlış olduğu konusunda ısrarcıdır. Fakat pek çok okuru için bunun değeri, hakkında hiçbir şey söylenemeyen bir şeyin değeri kadar oldu.

İdealist Epistemoloji

Kant'ın vefatının hemen ardından ortaya koyduğu sistem önemli eleştirilere konu oldu. Fichte *Critique of Pure Reason*'nda esaslı bir tutarsızlık olduğunu iddia etti. Hem tecrübemize kendinde-şeylerin neden olması hem de neden kavramının yalnızca fenomenler küresinde uygulanabilir olması aynı anda nasıl doğru olabiliyordu? Fichte'ye göre bu çelişkiden sakınmanın yolu fenomenin nedeninin bilinmeyen, zihinden bağımsız olduğu fikrini terk etmek ve tecrübe dünyasının, düşünen bir öznenin yaratımı olduğu şeklindeki idealist pozisyonu gönülden kabul etmekti.

Evrenin bireysel egodan türetildiği ihtimali Fichte'yi pek ikna etmedi. Alman idealizmi kendinde-şeyin tasfiyesini savunan, fakat zihnin yaratıcı faaliyetinin bireysel bilinç seviyesinde değil, kozmik bir ölçekte gerçekleştiğini düşünen Hegel'le daha etkili ve makul bir biçim aldı.

Bunulla birlikte *The Phenomenology of Spirit*'in amacı metafiziksel olsa da gündelik bilgi ve algının doğası üzerine bazı ince düşünceler içeriyordu. Alışkanlığı olduğu üzere Hegel insanın bilişsel yetilerini üç kat-

5 Bkz. Cilt II.

manlı olarak görüyordu: Bilincin yükselen bir hiyerarşisi, özbilinç ve akıl. Bilinç sırayla üç aşamadan geçer: İlk olarak duyu-farkındalığı (sense-awareness / *Die sinnliche Gewissheit*), sonra algı (*Wahrnehmung*) ve son olarak da anlama (*Verstand*).

Anlık duyu-farkındalığı (işlenmemiş duyu-verisinin alınması) Hegel'den önce ve sonraki birçok filozof için bilginin en zengin ve sağlam formudur. Hegel aslında onun bilincin en zayıf ve boş seviyesi olduğunu gösterir. Eğer tecrübe ettiğimiz şeyi ifade edersek, yani anlamanın kategorilerini çıkarırsak, etkisiz sessizliğe düşeriz. Hatta duyu-verilerini bile 'bu, burada, şimdi' diye açıkça belirtemeyiz. Tüm bu dizinsel ifadeler gerçekten evrenseldir, yani çok farklı tecrübeler, zamanlar ve mekânlar için farklı durumlarda kullanılabilirler.

Bilincin bilgi olarak ifade edilmesi ilk olarak algı aşamasında gerçekleşir. Bu aşamada duyu nesnelerini sıfatları olan şeyler olarak görürüz. Fakat bu da bilginin aldatıcı bir formudur. Hegel Kantçı bir tarzda ilerleyerek, duyu-tecrübesinin çok katlılığını sıfatların birliği ile bir tözde uzlaştıracaksak, anlamanın seviyesini artırmak zorunda olduğumuzu gösterir, zira anlama duyusal fenomenler üzerindeki düzeni müzakere etmek için bilimsel ve duyumlanamaz olan kategorileri harekete geçirir. Bu sebeple güç mefhumuna başvururuz ve faaliyetini düzenlemek için doğa yasalarını inşa ederiz. Fakat refleksiyon gösterir ki, bu yasalar anlamanın kendi yaratımlarıdır, bazı fenomen-ötesi objektif sitemlerin değil. Bu yüzden bilinç kendisine geri dönmek ve özbilinç olmak zorundadır.

Bilinç ve özbilinç sırayla daha yüksek akıl yetisini temsil ederler. Bu akıl yetisi hem bilincin nesnesi olan doğayı hem de özbilincin nesnesi olan zihni sonsuz tek bir ruhun dışa vurumu olarak görür. Bu noktada epistemoloji metafiziğe dönüşür. Aklın görevi artık dünyayı gözlemlemek ya da bilmek değil, onu yaratmak ve tasarlamaktır. Çünkü aklın kendisi her şeyi saran tinin yaşamının bir parçasıdır.

İncelemekte olduğumuz dönem boyunca epistemoloji felsefi ilginin merkezini işgal eden disiplindi. 'Neyi bilebiliriz ve onu nasıl bilebiliriz?' sorusu anahtar felsefi soru oldu. Gerçekten de önde gelen ekollere kendilerini epistemolojik terimlerle tanımlayan isimler verildi (ampirist ve rasyonalist). Bu nokta erken modern dönemle antik ve ortaçağ dönemleri ve ayrıca erken modern dönemle Hegel sonrası dönem arasında önemli bir farktır.

Hegelci gelenekte epistemoloji ile metafizik iç içe geçmişti; yirminci yüzyılda dünyanın birçok yerinde hâkim hale gelecek olan bir diğer gelenek, mantık ve dil çalışmaları, hâkim felsefî disiplin olarak epistemolojinin yerini aldı. Gelecek ve son ciltte bunu göreceğiz.

5.

Fizik

Doğa Felsefesi

16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başı olan dönem doğa felsefesinin en önemli dönemlerinden biridir. Bu noktaya kadar tek bir disiplin halinde gelen 'doğa felsefesi' için aşama aşama iki farklı tutum kendisini göstermeye başladı: Doğa bilimi felsefesi ve fizik bilimi. Her iki disiplinin de ilgilendiği konu ortak olsa da amaçları ve çalışma biçimleri farklıdır. Doğa felsefesi doğal fenomenleri tasvir ettiğimiz ve açıkladığımız kavramları anlamaya çalışır. Bunlar 'mekân,' 'zaman,' 'hareket' ve 'değişim' gibi kavramlardır. Fizik bilimi ise fenomenlerin kendisini kurmaya ve açıklamaya çalışır ve bunu *a priori* akıl yürütme veya kavramsal analiz ile değil; gözlem, deney ve hipotezler ile yapar. Bu iki disiplin rekabet içinde değildir ve aslında biri diğerine muhtaçtır. Fakat amaçları ve metotları arasındaki farkı akıldan çıkarmamak birincil derecede önemlidir.

Erken modern dönemde bu ikisi arasındaki ayrım, her iki disipline ait unsurların ayrılmaksızın iç içe geçtiği Aristoles doğa felsefesinin otoritesi üzerindeki mücadele sonucu yapılabildi. Bu felsefe baskın konumunu dönem boyunca hem Katolik hem de Protestan üniversitelerde devam ettirdi ve şüphe yok ki, onun etkisi mekânik ve astronomi gibi bilimlerin gelişimine yavaşlatıcı bir etki yaptı. Bu bilimler Aristotelesçi esaretten kurtulana dek enerji topladı ve bu kurtuluş, her şey bir yana, sisteme akademik teamülün dışından saldıran içerideki filozoflar sayesinde oldu: Galileo, Bacon

ve Descartes. Ne yazık ki fiziğin kurtuluşuna felsefenin fakirleşmesi eşlik etti. Aristoteles'in bilimsel fiziği çok büyük oranda hatalı olarak gösterildiyse de, kavramsal şeması değerini büyük oranda muhafaza etti. Hem iyi hem de kötü tarafları birlikte temizlendi.

Galileo'ye eziyet eden kurum uzun bir süre tarihçilerce geri kafalı, korumacı ve dar görüşlü olarak itham edildi. Özellikle skolastik profesörler gözlem ve deney için *a priori* spekülasyonu önceledikleri için suçlandılar. Araştırma yapma konusundaki isteksizlikleri kendileriyle sınırlı değildi; yetkilerini kullanarak diğerlerinin araştırma yapmalarını da istemiyorlardı. Padualı bir profesörün Galileo'nin teleskobuyla bakmayı reddetmesinde olduğu gibi, önlerine konduğunda bile gözlemi reddettiler.

İtham abartılı olsa da aslında basitti. Galileo'nin bazı Cizvit hasımları kendi içlerinde saygıdeğer astronomi âlimleriydiler. Daha önemlisi, hatırlamamız gerekir ki o günkü Aristotelesçi ampirizm karşıtı önyargı Aristoteles'ten gelmiyordu. Meşhur bir bölümde Aristoteles olgunun spekülasyondan önce geldiğini tasdik eder: "Teoriden ziyade gözleme güvenmemiz gerekir. Teorilere de ancak sonuçları gözlemlenen fenomenlerle uyumlu olduğu takdirde güvenmemiz gerekir."[1] Aslında bu bölüm Galileo eleştirmenlerince kullanılmıştır: Güneş-merkezlilik sadece bir teoridir, fakat güneşin hareketi kendi gözlerimizle görebileceğimiz bir şeydir.

Arsitoteles'in kendi eserleri özgün ve dikkatli gözlemlerle doludur ve eğer onun fiziği on sekiz yüzyıllık bir yanılgıdan ötürü hatalı olarak gösterilmişse bu onun ayıbı değildir. Antik dünyanın en büyük bilim adamlarından birinin, erken modern dünyada bilimsel ilerlemenin önündeki engel olması çelişkili bir durumdur. Fakat bunun açıklaması basittir. Batı'da Aristoteles'in eserleri Latincede yeniden keşfedildiğinde kitabın baskın olduğu bir topluma sunuldu. Yahudilik ve İslâm gibi Hıristiyanlık da bir 'kitap diniydi.' Üst otorite, İncil'e dayanıyordu: Kilise'nin görevi bu kitabın içerdiği mesajı korumak, yorumlamak ve iletmek ve sunduğu idealler ve uygulamalar için insanları teşvik etmekti. Latin akademisinde, Aristoteles'in metinlerine güven duyulduğu için, daha ileri araştırmalara konu olacak şekilde okumak yerine, saygıdeğer bir kutsal kitap gibi benimsendi. Bu sebeple Galileo'nin Aristoteles'te bulduğu gerçek çelişkiler, İncil'de çelişki bulunmuşçasına büyük bir skandala neden oldu.

1 Bkz., Cilt I.

Bilimsel metot, son yüzyıllarda anlaşıldığı şekliyle, dört temel aşamadan oluşur. İlk olarak sistematik gözlem, açıklanacak fenomenle meşgul olur. İkinci olarak, bu fenomen için bir açıklama getiren bir teori ileri sürülür. Üçüncü olarak, bu teoriden yola çıkarak araştırmanın zaten kapsamında olan başka bazı fenomenlere dair bir tahminde bulunulur. Dördüncü olarak da tahmin ampirik olarak test edilir: Eğer tahmin yanlışlanırsa teori reddedilir, doğrulanırsa mevcut teori kabul edilir ve daha ileri testlere tabi tutulur. Bu aşamaların her birinde matematik çok önemli bir rol oynar: Açıklanacak fenomenin ve test deneyinin kesin olarak ölçülmesinde ve uygun hipotezin formülasyonu ve onlardan umulan sonuçların türetilmesinde matematiğe başvurulur.

Bu dönemde dört filozof yazdıkları şeylerle sürecin sonunda gerçekleşecek olan mutabakatın içeriğine katkıda bulundu: Aristoteles, Galieo, Bacon ve Descartes. Fakat her biri sentez için gerekli olan bir ya da birkaç unsuru kabul etmediklerinden suçluydu ve çoğunlukla olan en önemli eksiklikleri bilim ve matematik arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmış olmasıydı.

Aristoteles pratikte çok iyi bir ampirik araştırmacı olsa da *İkinci Analitikler*'de, o dönem matematiğin en gelişmiş dalı olan geometriye dayalı ve gerçekçi olmayan bir bilim modeli takdim etti. O tamamlanmış bir bilimin, daha sonra Öklid tarafından geliştirildiği gibi, aksiyomatik *a priori* bir sistem olarak takdim edilebileceğini düşünüyordu. Seçkin bir matematikçi olan Descartes bilimin matematiği taklit etmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu da onun metodu olan oranlama ve hesaplamayı benimseyerek değil, basit aritmetik ve temel geometrinin anlık sezgisel önermelerine sahip olan hakikatleri arayarak yapılmalıydı.

Bacon ampirik verilerin sistematik olarak toplanmasındaki aşamaların açıklanması ve doğru hipotezlerin oluşturulması için bu filozofların her birinden daha fazla dikkat vermiş olsa da, bu aşamalarda matematiğin önemini çok fazla kabul etmedi. O, matematiğin bilimin sadece yardımcısı olduğunu düşünüyordu ve 'fiziği hükmü altına alan, fakat bu bilime ihtiyaç duyacak olan gururlu ve zor beğenir matematikçilerden' şikâyetçiydi. (*De Augumentis,* 476)

Dörtlümüzden sadece Galileo matematiğin zorunlu rolünü tamamen kabul etti. Evrenin kitabı, der Galileo meşhur bir sözünde, "matematiğin dilinde yazılmıştır ve onun harfleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik

şekillerdir ve bunlar olmadan onun tek bir kelimesini dahi anlamak insan için imkânsızdır." (*Il Saggiatore,* 6) Aristotelesçi muhaliflerinin üzerinde durduğu gibi, onun en zayıf olduğu nokta bir hipotezin, kesin olarak ispatlanmasa da, yalnızca bir tahminin doğruluğu tarafından doğrulanacağını tam olarak kabul etmemesidir. Güneş-merkezlilik tartışmasında Bellarmine'in galip olduğunu iddia eden Pierre Duhem ve Karl Popper gibi yirminci yüzyıl bilim felsefecilerinin yakaladığı nokta da burasıdır. Belki de onlar kardinalin hipotetik-tümdengelimci metodunu tam bir kavrayışla kavradığını iddia ederek fazla cömert davrandılar.

Kartezyen Fizik

Bacon'ın aksine Descartes da, Galileo gibi, matematiğin fizik için anahtar olduğunu düşünüyordu. Fakat deneylerin yapılması ve doğrulanması için matematiğin kullanımılması gerektiğini söyleyen Galieo'ye katılmıyordu. *Principle of Philosophy*'de şöyle yazar:

> Geometricilerin nicelik dediği ve delillerinin konusu olarak gördükleri her tür bölünme, biçim ve harekete yatkın olan maddeden başka bir tür madde bilmiyorum. Dahası, onda var olduğunu düşündüğüm sıfatlar sadece bölünme, biçim ve harekettir; onlarınsa bir matematiksel delile ait olan kendinden açık kesin doğru aksiyomlardan elde edilebileceğini düşünüyorum. Bütün doğal fenomenler şu şekilde açıklanabilir: Fizikteki ilkelerin varlığı ya zorunludur ya da arzulandığı içindir. (AT VII. 440; *CMSK* II. 397)

Descartes'ın fizik sistemi mekânistiktir; yani tüm doğal fenomenlerin, geometrik maddenin hareketiyle açıklanabileceğini iddia eder. Bu sadece, zihnin dışındaki her şeyi makine olarak görme meselesi değildir. Açıktır ki, makinenin en basit parçası bile mekânik bir sistem değildir, çünkü *ağırlık* mefhumunu içerir. Descartes için *ağırlık*, hareket ya da uzamdan farklı olarak, sadece sübjektif ya da ikincil olduğu için atılacak birçok özellikten biridir:

> Renklerin, kokuların, tatların ve bu gibi şeylerin sadece düşüncemde var olan duyumlar olduğunu gördüm; acı, ona sebep olan nesnenin biçiminden ve hareketinden ne kadar ayrıysa, düşünce de bedenden o kadar ayrıdır. Son olarak ağırlık, sertlik, ısıtma kuv-

> veti, çekim, temizleme ve bedenlerde tecrübe ettiğimiz diğer bütün nitelikler sadece hareketten veya onun yokluğundan ve parçaların kümelenişinden ve konum almasından meydana gelir. (AT VII. 440; *CSMK* II. 397)

Descartes maddenin özünü uzamın meydana getirdiğini ispatlamak için bir cismin, cisim olmaya devam ettiği müddetçe, uzam dışındaki bütün özelliklerini kaybedebileceğini iddia eder. Bir taş ideasını ele alalım. Katılık onun için olmazsa olmaz değildir ve toz haline gelmesi gayet mümkündür. Ağırlık da cisim için olmazsa olmaz değildir; ateş cisimseldir fakat aydınlatır. Sıcak bir taş soğusa da yine taş olmaya devam eder. "Öyleyse şimdi görebiliriz ki, ideamızın en, boy ve derinlikteki uzam hariç hiçbir unsuru sürekli değildir."

Bir kişi renk ve sıcaklık gibi özelliklerin bir cisim için zorunlu olmadığına katılmasa da, onların gerçek ve objektif özellikler olduğunu iddia edebilir. Bu, Descartes'ın, bu tip şeyleri tözlerin 'gerçek arazları' ('gerçek' çünkü onlar objektiftir; 'arazlar'dır çünkü zorunlu değildirler) olarak gören skolastik haleflerinin pozisyonuydu. Descartes bu pozisyona karşı birkaç argüman ileri sürer.

İlk olarak, birkaç duyu ile algılanan biçim ve hareketin aksine, bu özelliklerin tek bir duyu ile algılandığını ileri sürer (Arsitotelesçi jargonda sıcaklık ve renk 'tek bir duyu tarafından algılananlar'dır (*proper sensibles*), 'birden çok duyu tarafından algılananlar' (*common sensibles*) değil). Bu zayıf bir argüman gibi duruyor. Yargılar, eğer objektif olacaksa, değerlendirmeye ve düzeltmeye uygun olmalıdır ve tek bir duyuya ait bir yargı diğer bir duyunun faaliyetiyle düzeltilemez. Bunun her ikisi de doğrudur. Fakat bir bireyin duyu-yargısı (*sense-judgement*) kendisinin daha ileri ve daha sıkı incelemesiyle veya aynı yetiyi kullanan diğer gözlemcilerin yardımıyla düzeltilebilir.

Descartes'ın 'tek bir duyu tarafından algılananlar'ın sübjektifliğine dair temel argümanı olumsuz bir argümandır: 'Gerçek arazlar'a dair skolastik argüman tutarsızdır. Eğer bir şey gerçekse, töz olmak zorundadır; eğer araz ise bir töz olamaz. Eğer gerçek arazlar diye bir şeyin varlığı mümkün olsaydı, onların özel olarak Tanrı tarafından her an sürekli yaratılmaları gerekirdi. (AT III. 505, VII. 441; *CSMK* II. 298, III. 208)

Descartes'ın skolastik çağdaşlarından bazıları bu argüman karşısında muhtemelen savunmasız kalmıştır. Fakat asırlar önce Thomas Aquinas, arazsal formların tözler olmaları gerektiği düşüncesinin, dildeki bir yanlış anlamadan geldiğini ileri sürmüştü:

> Birçok kişi tözler hakkında vermesi gereken hükümleri, formlar için vererek hata yapar. Bunun sebebi formlar hakkında sanki onlar tözler gibi soyutmuşçasına konuşmalarıdır. Söz gelimi; beyazlık, erdem ve bu gibi şeyler hakkında konuşuyormuş gibi konuşurlar. Öyleyse bazı kişiler günlük kullanım tarafından yanlış yönlendirilip, onları tözler gibi kabul ediyorlar. Bu yüzden formların gizli ve yaratılmış olması gerektiğini düşünenler hata yapıyor. (*Q. D. De Virt, Comm.* içersinde, ed. R. Pession (Turin: Marietti, 1949), 11)

Descartes araz ve formlara dair skolastik teoriyi gereksiz gördü, çünkü ona göre doğa tamamen hareket ve uzam açısından açıklanmalıydı. Çünkü madde ve uzamın birbiriyle aynı olduğunu ve boş bir alan ya da boşluğun olamayacağını, cisimlerin mümkün olan tek hareketinin nihai anlamda dairesel olduğunu (A, B'yi iter ve onu yerinden eder; B, C'yi iter... ve Z, A'nın terk ettiği yeri alıncaya dek bu devam eder) iddia etti. Tanrı başlangıçta maddeyi hareket ve durağanlıkla birlikte yarattı: Tanrı evrendeki hareketin toplam miktarını sürekli muhafaza eder, fakat onun dağılımını doğa yasalarına göre çeşitlendirir. Descartes bu *a priori* yasaların Tanrı'nın değişmezliğinden elde edildiğini iddia eder. İlk yasa der ki bütün cisimler, dış müdahale olmadığı sürece, aynı hareket ya da durgunluk durumunu muhafaza eder. İkinci yasa ise ilk ya da basit hareketin daima doğrusal olduğunu ifade eder. Descartes bu yasaların zemininde ayrıntılı ve karmaşık bir girdap sistemi, yani büyüklük ve hızda çeşitlenen maddi parçacıklar girdabını inşa eder. O, bu sistemin doğal dünyadaki tüm fenomenlerin açıklanması için yeterli olduğunu savunur. (AT VIII. 42-54, 61-8; *CSMK* I. 224-33; 240-5)

Descartes'ın fizik teorisi bir dönemlik popülerlik kazansa da, yüzyıl içinde yeri işgal edildi. Aslında o, birçok şekilde gösterilebileceği üzere, kendi içinde tutarsızdı. Eylemsizlik bunun en basit örneğidir. Descartes'ın ilk yasasına göre her şey sahip olduğu hareketi ya da durağanlığı mümkün olduğunca muhafaza eder. Fakat hareket halindeki bir cismin, hareketine devam etme eğilimi onun gerçek bir özelliği değildir. Öyleyse bu, fiziksel et-

kileri açıklayamaz. Öte yandan eğer bu, cismin gerçek bir özelliği ise o zaman cisimlerin hareket ve geometrik özellikler dışında hiçbir özelliğe sahip olmadığı doğru değildir. Çünkü bir hareket yönelimi, bilfiil hareketle özdeş olamaz, belki biri diğeriyle ifade edilebilir. Descartes burada Aristotelesçi bilkuvve ve bilfiil kategorilerine karşı sahip olduğu küçümseyici tavra iyi bir şekilde hizmet edemez.

Henüz hayattayken yapılan bir deneysel gözlem Descartes'ın sisteminin zayıflığını ortaya koyar. Descartes insan bedeni hakkındaki görüşlerini William Harvey tarafından kısa bir zaman önce keşfedilen kanın döngüsüyle birleştirdi. Fakat onu salt mekânik olarak seyreltme (*rarefaction*) ve genişleme (*expansion*) açısından açıklamaya çalıştı. Bu ise onu, kalbin hareketi konusunda Harwey'in kendi sonuçlarıyla tam bir karşıtlığa soktu, çünkü Harvey'in tersine o, kanın pompalanmasından sorumlu olanın kalbin daralması değil genişlemesi olduğunu düşünüyordu.

Tekrar etmek gerekirse, Descartes maddeyi uzamla tanımladığı için boşluğun imkânını reddetti. "Eğer Tanrı maddenin tümünü, yerini başka bir şeyin almasına izin vermeden bir kabın içerisinden aldıysa, o zaman kabın kenarları birbirine değer." (AT VIII. 51; *CSMK* I. 231) Descartes boşluğu reddettiği için atomcu hipotezlere de karşı çıkmıştır. Uzamla tanımlanan madde sonsuz defa bölünebilmelidir ve maddede boşluk yoktur ki, onun içerisinde hareket etsin. Descartes boşluğun varlığına dair 1643'te Evangelista Torricelli'nin barometreyi icadının sunduğu kanıtı örtbas etmeye çalıştı.

Gassendi'nin Atomculuğu

Descartes *Principles*'ını yayımladığı sırada atomculuk Pierre Gassendi tarafından yeniden canlandırılıyordu. Gassendi bu canlandırmayı Demokritus ve Epikür'ün kadim teorileri üzerinden yapmıştı ki, onların düşünceleri kısa bir süre önce Lucretius'un Epikürcü muntazam şiiri *De Rerum Natura*'nın[2] keşfedilip yayılmasıyla eğitimli kişiler arasında bilindik olmaya başlamıştı. Bir katedralde hem matematik profesörlüğü hem de dekanlık unvanına sahip Katolik bir rahip olan Gassendi pagan Epikür'ün felsefesini Hıristiyanlık ile uzlaştırmanın pagan Aristoteles'inkiy-

2 Bkz. Cilt I.

le uzlaştırmaktan daha zor olmadığını göstermeye çalıştı. Her iki pagan filozof da dünyanın ezelî ve yaratılmamış olduğu öğretisinde yanılmıştı. Fakat ona göre, felsefi açından bakıldığında, fiziksel fenomenleri atomların hareketleri yerine tözsel formlar ve gerçek arazlar üzerinden açıklamak tercih edilmeliydi. Gassendi erken dönem eserlerinde Aristoteles'i hedef aldı ve 1647 ile öldüğü yıl olan 1655 arası Epikür'ün, atomculuğu yanında ahlak ve şahsiyetini de savundu.

Epikür'ü takip eden Gassendi'ye göre doğal cisimler küçük maddi birimlerin bir araya gelmiş halidir. Bu birimler atomlardır, yani onlar bölünmezler. Onlar büyüklüğe, biçime, ağırlık ve katılığa veya girimsizliğe (*impenetrability*) sahiptir. Gassendi'ye göre bu atomların sahip oldukları hareket tanrısal ilk hareket ettiricinin sürekli etkisi altında gerçekleşir: Onlar diğer atomlarla çarpışana veya (kendisinin 'molekül' dediği) daha büyük bir birimin içerisine dâhil olana dek doğrusal olarak hareket ederler. Büyüklükleri ne olursa olsun, tüm cisimler doğadaki tüm hareketin kökeni veya nedenidir.

Gassendi'ye göre, atomculuğa karşı felsefi itirazlar fizik ile metafizik arasındaki bir karışıklığa dayanır. Bir büyüklüğün teorik olarak daha çok bölünebileceği kabul edilebilir –bir çizginin uzunluğunun önemi yoktur, çünkü her zaman yarısı uzunluğundaki bir çizgiye bölünmesi mantıklı gelir– ve bazı fiziksel cisimlerin Tanrı'nın her şeye yeten kudretinden başka hiçbir kuvvetle bölünemeyeceği iddia edilebilir. Bu iki tür bölünebilirlik arasında yapılacak bir ayrım, ancak Descartes'ın maddeyi uzamla tanımlaması kabul edildiği takdirde reddedilebilir. Fakat Gassendi bu tanımlamayı reddetti ve atomların nihai bileşenlerini tasvir etmek için Aristotelesçi 'ilk madde' terimini kabul etmeye razı oldu.

Hem Aristoteles'e ve hem de Descartes'a karşı olan ve Epikür'ü takip eden Gassendi, hareket edecekleri boş bir alan ya da boşluk bulunmadığı takdirde atomlar veya bileşik cisimler için hareketin söz konusu olamayacağını iddia etti. Örneğin, hava sıkıştırıldığında hava atomları kendi aralarındaki boş alanlara doğru hareket eder. Ona göre, cisimler olmasa bile boş mekân var olurdu; boş mekân yaratmadan, dolayısıyla da zamandan önce vardı:

> Cisimler olmasaydı bile değişmez bir mekân ve akan bir zamanın varlığı devam ederdi, dolayısıyla zaman ve mekân cisimlere ya da

> cisimlerin niteliklerine bağlı değildir... Zaman ve mekân gerçek şeyler ya da gerçek varlıklar olarak görülmelidir; çünkü onlar töz ve araz gibi genel olarak görülen türden şeyler olmasalar da, gerçekte onlar vardır ve bir canavar gibi varlıkları zihne bağlı değildir; zihin onları düşünsün ya da düşünmesin, mekân yerinden oynasın ya da oynamasın ve zaman aksın ya da akmasın fark etmez. (1658, 182-183)

Gassendi'ye göre uzay muazzam derecede geniş ve hareketsizdir ve uzaysal bölgeler maddi değildir (ruhsal olma anlamında değil, katı cisimlerin aksine, içine girilebilir olması anlamında).

Newton

Sonraki düşünürler maddenin doğası ve boşluğun mümkün olup olmadığı konusunda Descartes'tan ziyade Gassendi'yi takip ettiler. Bununla birlikte 17. yüzyılın ortasına gelindiğinde Gassendi'nin sistemi Descartes'ın teorileri için ciddi bir rakip olmaktan çıktı. Descartes'ın fiziğine öldürücü darbeyi ise 1687'de *Principia Mathematica* [Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri] ile Sir Isaac Newton vurdu. Newton evrensel bir çekim kanunu oluşturdu. Buna göre cisimler kütleleri ile doğru, aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı bir güçle birbirlerini çekerler. Çekim kuvveti Kartezyen fizikteki yer kaplayan maddenin salt hareketinin üstünde ve ötesinde bir şeydi. Descartes cisimler arasındaki çekim mefhumunu düşünmüştü, fakat onu Aristotelesçi ereksel nedene çok benzediği ve hareketsiz kütleye bilinç yüklediği için reddetmişti.

Newton homojen sert cisimlerin kısımlarını bir arada tutan şeyin ne olduğunu sorar. Descartes bize onun hareketsizlikten başka bir şey olmadığını söylerken, Gassendi atomların kancaları ve ilmikleri olduğunu söyler. İlk cevap hiçbir şeyi açıklamaz, ikincisi ise soruyu tekrar sorar. "Benim onların birleşik olmalarından anladığım," der Newton, "parçacıkların bir güç sayesinde birbirini çektiği ve parçacıklar aralarında bu aracısız gücün aşırı derecede kuvvetli olduğudur." Çekim kuvvetinin kaynağı olan şey de aynı çekim kuvvetidir, fakat bu cisimler üzerinde anlık bir bağ ile etki etmez. Öyleyse bu, belirli bir mesafeden etki etme durumu değil miydi? İlk başta Newton bunu reddetti, fakat *Opticks*'i (1706) yayımladığında çekim,

manyetizma ve elektriğin aslında cisimlerin parçacıklarının belirli bir mesafeden etki edebildiği kuvvetler ya da güçler olduğunu görüşüne yakın duruyordu. Öyle görünüyor ki o, boşluktaki harekete başvurmadan keşfettiği yasaların nihai olarak bilinemeyeceği görüşünü sürdürür (Esir (aether) gibi bazı aracıların var olduğunu varsaymak gibi).[3]

Newton fiziği madde ve hareket bakımından doğadaki –bildiğimiz kadarıyla– açıklanamayan bazı kuvvetlerin varlığını kabul etti. Bu, Descartes'ın mekânizmasıyla tam bir kırılma demekti. Ayrıca sadece yeryüzünde düşme hareketi yapan cisimleri değil ay, dünya ve gezegenlerin güneş etrafındaki hareketini de tek bir yasa altına sokan Newton, Aristoteles'in yersel ve göksel cisimlerin birbirinden tamamen farklı olduğu düşüncesine de son vermiştir. Onun fiziği üstün geldiği rakip sistemlerden oldukça farklıydı ve sonraki iki yüzyılın fiziği sadece Newton fiziği oldu.

Sonsuzluk Labirenti (*The Labyrinth of Continuum*)

Galileo'yle başlayan, fiziğin doğa felsefesinden ayrılması süreci şimdi tamamlanmıştı. Fakat Newton filozoflara belki bir asırdan daha fazla kafa yoracakları bir problem bıraktı: Uzayın mahiyeti. Newton bir boşlukla yapılan deneye dayanarak uzayın mutlak bir varlık olup, cisimler arası bir dizi ilişki olmadığını düşünüyordu. Newton bu noktada Gassendi'ye yaklaştı, fakat uzayı 'Tanrı'nın algı merkezi (*sensorium*)' şeklinde tanımlayarak ondan daha ileri gitti. Bununla ne demek istediği açık değildir (muhtemelen Tanrı'ya organ izafe etmek istemedi), fakat şüphe yok ki, uzayı tanrısal bir şey olarak düşündü: "Tanrı sonsuz kudret sahibidir ve her yerde bulunur; her zaman, her yerde bulunarak uzayı, sonsuzluğu ve sınırsızlığı yönetir." (Newton, 1723: 483)

Leibniz 1715'te Galler Prensesi Caroline'e yazdığı bir mektupta Newton'un bu görüşlerini eleştirir. Bu, Newton'u savunan Samuel Clarke ile meşhur bir yazışmaya sebep oldu. Leibniz uzayın gerçek değil ideal olduğunu iddia etti: "Zaman gibi uzayın da yalnızca göreceli bir şey olduğunu; zamanın bir silsile düzeni (*order of succession*) olması gibi, onun da bir arada var olma düzeni (*order of coexistence*) olduğunu düşünüyorum. Çünkü mümkünlük bakımından uzay, birlikte var olduğu düşünülen ve aynı

3 Bkz. Steven Nadler, "Doctrines of Explanation," *CHSCP*, 342-346.

anda var olan şeylerin düzenine işaret eder." (A 25-26). Ona göre boş uzay, öznesi olmayan bir sıfattır. Ayrıca o, uzayın bir töz ya da mutlak bir varlık olduğu fikrine karşı birçok argüman sundu.

Clark, Newton'un zaman ve uzayın Tanrı'ya ait olduğu fikrini tekrar teyit ederek yanıt verir:

> Uzay bir Töz değil bir Arazdır... Uzay uçsuz bıcaksız, değişmez ve sonsuzdur: Dolayısıyla o, Zamandır. Fakat buradan onun, Tanrı'nın dışında ebedi bir şey olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü Uzay ve Zaman Tanrı'nın dışındaki şeyler değil, onun varlığının doğrudan ve zorunlu sonuçlarıdır: Ayrıca onlar olmadan O'nun ne Ebediliği ne de Her Yerde Bulunması söz konusu olurdu.

Uzayın Tanrı'nın sınırsızlığıyla özdeşleştirilmesi pek mantıklı değildir, çünkü Tanrı'nın kısımları yoktur ve bir kısmının diğerinden farklı olması uzay mefhumu için zorunludur. Öte yandan Leibniz'in kendi görüşleri, mutlak bir uzay mefhumuyla çelişmekle kalmaz, uzayın gerçekliğini de tamamen reddeder. Kendi sistemindeki tek gerçek tözler monadlar olduğu ve bunların da birbiriyle uzaysal bir etkileşimi olmadığı için hepsi de kendi içinde bir dünyadır. O, bu pozisyonu benimserken sürekliliğin gerçekliğini kabul etmenin kesinlikle tutarsız olduğunu düşünüyordu: "Geometriciler uzamın noktalardan meydana gelmediğini gösterir. Fakat metafizikçiler ise maddenin birimlerden ya da basit tözlerden meydana geldiğini iddia eder." (G, II. 278)

Buradaki sorun, uzay sonsuz bölünebilir olduğu için, uzayda yer kaplayan cisimlerin de sonsuz bölünebilmesi gerektiğidir. Bu yüzden onlar sonsuz sayıda kısımk içermelidirler. Peki, bu kısımların hacmi ne kadardır? Eğer nokta gibi onların da hacmi yoksa o zaman sonsuz sayıdaki cismin de hacmi yoktur ve hiçbiri bir uzama sahip olmayacaktır. Öte yandan, eğer hacme sahiplerse o zaman hacmi sonsuz olan bir cismin kendisi uzamda sonsuz olacaktır.

Aristoteles uzun bir süre önce bu sorundan kaçınmanın yolunun sonsuz bölünebilirliğin iki anlamı arasında bir ayrım yapmak olduğunu göstermişti: 'Sonsuz bölünme' nin 'sonsuz sayıda kısma bölünmek' değil, 'sonsuz bir şekilde bölünmek' anlamına geldiğini söylemişti. Fakat genellikle bir büyüklük bölündüğünde daima daha çok bölünebilir, zira bölünebilmenin

sonu yoktur. Fakat bu, sürekliliğin sonsuz sayıda kısma sahip olduğu anlamına gelmez: Sonsuzluk daima potansiyeldir, gerçek değil.[4] Gassendi bu metafizik sonsuz bölünebilmenin, bazı fiziksel nesnelerin her fiziksel güçle bölünebileceğini iddia eden atomcu teoriyle çelişmek zorunda olmadığını göstermişti.

Leibniz'in tabiriyle 'sonsuzluk labirenti' bir aldatmacadır ve iki noktaya dayanır: Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil metafiziğinin reddi ve Kartezyen şekilde maddenin uzamla tanımlanmasının kabulü. İlki yoksa sonsuz bölünebilme mefhumunda bir çelişki görmek için bir sebep kalmaz. İkincisi yoksa cisimlerin sonsuza dek bölünebilmesine inanmak için bir sebep kalmaz, çünkü uzay sonsuza dek bölünebilir. Madde, uzam yuvarlak olmadan da atomik olabilir.

Fakat 18. yüzyıl boyunca sonsuzluk felsefenin (*philosophy of continuum*) en büyük açmazlarından biri olarak görüldü. David Hume buna, dayanıklı bir çözüm buldu: Basitçe uzay ve zamanın sonsuz bölünebilirliğini reddetmek ve 'skolatik kelime oyunları'yla, onun en garip ve anlaşılmaz düşünce olduğu söyleyerek dalga geçmek. Sonsuz bölünebilirliğe karşı kullandığı argümanı, insan aklının sonlu doğası üzerine oturttu:

> Sonsuz olarak bölünebilen her şey sonsuz sayıda kısımdan oluşmalıdır ve sınırları belirleyip aynı anda bölünmeyi koymadan parçalar için bir sınır koymak da imkânsızdır. Bu da şu kıt sonucu, şu *idea*yı, gerektirir: Oluşturduğumuz sınırlı bir nitelik sonsuz sayıda bölünebilir değildir, fakat uygun ayrım ve bölmelerle mükemmel seviyede basit ve bölünemez olan bu düşünceyi öncekilerin önüne geçirebiliriz. Biz aklın sınırsız kapasitesini reddederek onun idealarının bölünmede bir sona varabileceğini kabul ederiz ve bu sonuçtan kaçmanın imkânsızdır. Dolayısıyla şurası kesindir ki, muhayyile bir minimuma ulaşır ve oradan kendisine bir idea oluşturur ve bu idea hakkında hiçbir alt-bölmeyi kavrayamaz ve tamamen ortadan kaldırma dışında bu azaltılamaz. (*T*, 27)

İdealar için geçerli olan şey izlenimler (*impressions*) için de geçerlidir: "Kâğıt üzerine bir damla mürekkep damlat, gözlerini bu noktaya sabitle,

4 Bkz. Cilt I.

yavaş yavaş geri çekil, ta ki onu göreme; açıktır ki imgenin veya izlenimin ortadan kaybolduğu an mükemmel derecede bölünmezdir." (*T,* 27)

Kant'ın Antinomileri

Kant sonsuzluk (*continuum*) probleminin üstesinden gelmek için yeni bir yol buldu. O, seleflerinin (zamanın sonsuz uzamının ve maddenin sonsuz bölünebilirliğinin hem lehinde hem de aleyhinde) argümanlarını devralsa da herhangi bir tarafın yanında yer almadı, çünkü ona göre tartışmayı çözüme kavuşturmanın imkânsızlığı gösteriyordu ki bir bütün olarak evren hakkında konuşmak ve uzay ve zamana kendi içinde gerçeklik taşıyormuş gibi bakmak yanlıştı. Bu onun 'saf aklın antinomileri' dediği ve aşkınsal diyalektik kısmında benimsediği taktik idi.

İlk antinomi uzay ve zamanın uzamıyla ilgilidir. Uzayı bir anlığına bir kenara bırakırsak, tez 'Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır' ve antitez 'Dünyanın zamanda bir başlangıcı yoktur' olur. Her iki önerme de çok uzun zamandır filozoflarca tartışılmıştır. Aristoteles antitezin, Augustine tezin ve Aquinas da ne tezin ne antitezin ispatlanabilir olduğunu düşünmüştü. Kant ise şimdi her ikisinin de ispatlanabileceğini iddia ediyordu: Elbette çelişen iki hakikat yoktur, fakat aklın bir bütün olarak 'dünya' hakkında konuşamayacak kadar zayıf olduğu gösterilebilir. (A, 426-434).

Tezi savunan argüman şudur: Sonsuz seri asla tamamlanamaz bir seridir, dolayısıyla geçici durumların sonsuz serisinin geride bırakıldığını söylemek imkânsızdır. Bu argüman 'tamamlanma' kelimesindeki belirsizlik yüzünden başarısızdır. İki ucu olan hiçbir ayrık seri sonsuz olamaz, fakat böyle bir serinin bir tarafı kapatılıp diğer tarafı sonsuza dek gidebilir. Öyleyse geride bırakılan zaman mevcut durumda bir uca sahip olup sonsuz geriye doğru uzanarak 'tamamlanmış' olabilir.

Antitezi savunan argüman da aynı derecede ikna edici değildir. Eğer dünya bir başlangıca sahip olmuş olsaydı, o zaman dünyanın var olmadığı bir zaman mevcut olurdu. Bu 'boş zaman'ı diğer zamanlardan ayırt edecek hiçbir şey yoktur, bu yüzden 'Dünya başladığında, neden başladı?' sorusu cevaplanamaz. Dünyanın konumunu onun içinden belirlemek mümkün olsa da (şimdiden önceki çok sayıda zaman-birimleri) onun başlangıç zamanını belirlemenin imkânsız olduğu (boş zamanın içinde böyle bir nokta)

düşünülebilir. Muhtemelen Augustine ve Aquinas boş zaman mefhumunu reddederek buna katılırdı: Onlara göre zaman, dünya başladığında başladı.

İkinci antinomi zaman yerine uzaya (veya tözlerin uzaysal bölünebilirliğine) odaklanır. Tez şudur: 'Dünyadaki bütün bileşik tözler basit parçalardan meydana gelir,' antitez: 'Dünyadaki hiçbir bileşik şey basit parçalardan oluşmaz.' Tez atomculuğun olumlayıcısı, antitez ise olumsuzlayıcısıdır. Bir kez daha söylemek gerekirse Kant'ın, antinominin her iki tarafı için de sunduğu argümanlar yetersizdir: Onlar bir şeyin sonsuz parçaya bölünebilmesi ile bir şeyin parçalara sonsuza dek bölünebilmesi arasındaki Aristoteles'in yaptığı ayrımı yeterince hesaba katmamıştır.

Antinomiler bir bütün olarak dünya ile ilgili sorular sormanın veya cevaplamanın gereksizliğini ortaya koymak için tasarlanır. Fakat özel olarak zaman ve uzay meselesinde Kant daha önce birinci *Eleştiri*'de aşkınsal estetikle ilgili bölümde, onun gerçeklikle ilgisi olmadığını zaten söylemişti. O, kendisine miras kalan iç ve dış duyular arasındaki ayrımdan yola çıktı. Ona göre uzay dış duyuların formu ve kendimizin dışındaki nesnelere dair farkındalığımızın sübjektif şartıydı. (A, 26) Öte yandan zaman ise, zihnin uzayda uzamı olmayan fakat tamamen zamanda düzene konan kendi iç durumlarını tecrübe ettiği için, iç duyuların formuydu:

> Öyleyse uzay ve zaman nedir? Onlar gerçek varlıklar mıdır? Yoksa onlar sadece şeylerin tamlananları veya ilişkileri midir; yani sezilmeseler bile cisimlere ait olan şeyler gibi midirler? Veya uzay ve zaman, atfedilebilecekleri şey her neyse ondan farklı olarak, farkındalık formuna (*form of awareness*) ait olan ve dolayısıyla zihnimizin sübjektif bileşeni gibi bir şey midirler?

Dogmatik bir metafizikçi, der Kant, sonsuz uzay ve sonsuz zamanın tecrübenin önkoşulu olduğunu ve uzay ve zamanı nesneler olmadan tahayyül edebileceğimizi, fakat nesneleri onlar olmadan tahayyül edemeyeceğimizi söyleyecektir. Fakat hem farkındalığa (çünkü onlar analitik değildir) dayanan hem de *a priori* (çünkü onlar zorunlu ve evrenseldir) olan uzay ve zaman hakkındaki hakikatleri nasıl bilebileceğimizi sorabiliriz. Kant, eğer uzay ve zaman hakkındaki sentetik *a priori* hakikatlerin bilgisi kendinde-şeylerin özellikleri değil, ancak duyu-tecrübesinin formel elementleryse açıklanabilir, diyerek yanıtlar.

Peki bu onların gerçek olmadıkları anlamına gelmez mi? Kant ampirik anlamda gerçek olduklarını, fakat aşkınsal anlamda ise ideal olduklarını söyleyerek yanıtlar. "Eğer özneyi ortadan kaldırırsak uzay ve zaman da kaybolur: Fenomen olarak bunlar kendi içlerinde değil, yalnızca bizim içimizde var olabilirler." Fenomenler dışında hangi şeylerin kendinde-şeyler olduğu bizim için bilinemez.

Bu ciltte ele alınan dönem, görmüş olduğumuz üzere, maddi dünyanın iki aşamadan geçen felsefi incelemesidir. İlk aşamada 17. yüzyıl, eski doğa felsefesi disiplininin, amacı gerçek doğa dünyasının ampirik incelemesi olan fizik bilimi ile amacı fiziksel incelemenin gerektirdiği kavramları analiz etmek olan fizik felsefesine ayrılmasına şahit oldu. İkinci aşamada ise filozoflar, Newton ve Clark'ın aşırı realizminden Kant'ın sübjektif idealizmine, uzay ve zamana ait geniş bir dizi kavramı inceledi. Gelecek ve son cildimizde fizik felsefesi için ayrılmış özel bir bölüm olmayacak. 19. yüzyıla kadar fizik, felsefeden ayrı faaliyet göstererek tamamen olgunlaşmış ampirik bir bilim haline geldi; fizik tarihi şimdi felsefe tarihinden oldukça farklıydı. Elbette fizik felsefesi yeni fizik teorilerinin kavramsal etkilerini analiz ederek kendi yoluna devam etti. Fakat böylesi bir disiplin ancak modern fizik biliminin kendisinin bilgisine sahip birisi tarafından sürdürülebilir, felsefe tarihine giriş okumaya niyetlenen birisi tarafından değil.

6.

Metafizik

Suarez'in Metafiziği

Erken modern dönem filozoflarının Ortaçağ skolastiklerinin metafiziğinden haberdar olması, doğrudan veya dolaylı olarak, Francisco Suarez'in *Disputationes Metaphysicae*'si sayesinde olmuştur. Suarez ortaçağdaki seleflerinin eserlerini gayet iyi bir biliyordu ve onların görüşlerini özetledi, pozisyonlarını tanımladı ve sundukları seçeneklerden faydalanarak kendi sistemini kurdu. *Disputationes*'in temel pozisyonlarının özeti incelediğimiz dönemdeki metafizik için bize güzel bir başlangıç noktası sunar.

Suarez Aristoteles'in metafizik tanımıyla başlar. Buna göre metafizik varlık olarak varlığı inceleyen disiplindir. O da bir dizi dikotomi üzerinden ilerler ve farklı türden varlıkların bir sınıflandırmasını sunarak bu tanımı genişletir. İlk olarak, sonlu ve sonsuz varlık veya kendisinin de sıkça dediği gibi, *ens a se* (kendinden var olan) ile *ens ab alio* (başka bir kaynaktan var olan) arasında bir ayrım vardır. Öyleyse sonlu varlığın yaratılmış dünyası da her şeyden evvel töz ve araz diye ayrılır. Tözler yıldızlar, köpekler ve çakıllar gibi kendi varlıklarını sürdüren şeyler iken, arazlar parlaklık, şiddetlilik ve sertlik gibi tözlere bağlı olan ve bağımsız bir tarihe sahip olmayan entitilerdir. Eğer dilersek tözleri canlı ve cansız tözler olarak; canlı tözleri de hayvan, bitki vs. olarak ayırıp daha ileri alt ayrımlar yaparak ilerleyebiliriz. Ayrıca Aristoteles'in kategorilerinin mukabili olan en az dokuz farklı tür araz belirleyebiliriz. Fakat böylesi ileri ayrımlar bizi en soyut düzeyde çalışan genel metafiziğin sahasından dışarı çıkaracaktır. Tüm bu

şeyler varlıklardır, fakat metafizik onları sadece *varlık olarak* incelemekle ilgilenir. Örneğin, canlıları *canlı olarak* incelemek metafizik yerine fizikle ilgili disiplinlerin (biyoloji, zooloji veya psikoloji) işidir.

Suarez Aristoteles'in tanımına bir nitelik ekler. Kabaca söylersek metafiziğin konusu eski varlık değil, *gerçek* varlıktır. Şiddetlilik ve sertlik dâhil, bir önceki paragrafta ele aldığımız tüm unsurlar gerçek varlıklar olarak sayılır. Eğer öyleyse var olan diğer varlıkların ne olduğu merak edilebilir. Bunun yanında, der Suarez, gerçekte değil sadece zihinde varlığa sahip olan *entia rationis* (aklın yaratımları) da vardır. Körlük bir *entia rationis*'dir: Bu onun gerçek dışı veya kurgusal olduğu anlamına değil; görme gücü gibi pozitif bir gerçeklik olmayıp, böylesi bir gücün olmaması anlamına gelir. Belirli bir tür ilişki başka bir sınıf *entia rationis*'i meydana getirir: Yeğenimin çocuğu olduğunda yeni bir ilişki kazanırım, fakat bende gerçek bir değişim olmaz. Son olarak muhayyilenin de yaratımları vardır: Ejderha ve kuş başlı at gövdeli yaratık gibi. Öyleyse üç tür *entia rationis* mevcuttur: Olumsuzlamalar (negations), ilişkiler ve kurgular. Bunlar metafizikçinin ilgilendiği yan konularıdır, temel konular değil.

Öyleyse merkeze geri dönelim: Gerçek varlık. Varlığın bütün farklı türleriyle aynı anlamda geçerli olan, tek anlamlı, tek bir varlık kavramı var mıdır? Aquinas'ın cevabı hayır olmuştu: 'varlık' analojik bir terimdir ve Tanrı, karıncaların varlık olmasıyla aynı anlamda bir varlık değildir. Scotus'un cevabı ise evet olmuştu: 'varlık' yaratılmışlar için olduğu gibi kesinlikle Tanrı için de kullanılabilir. Suarez ise hemen anlaşılmayan bir cevap verir ve bu cevap sayesinde hem Aquinas'ın hem de Scotus'un tarafında yer aldığına inanır. Benzer her şey için geçerli olan tek bir soyut varlık kavramı vardır ve Scotus buraya kadar doğrudur, fakat bu kavram geçerli olduğu nesne hakkında yeni veya gerçek bir şey söylemez. Aquinas da buraya kadar haklıdır. 'Bu hayvan bir köpektir' veya 'Bu köpek beyazdır' gibi cümleler öğretici olabilir, çünkü yüklem öznede içkin olmayan bilgiler taşır. Fakat '... bir varlıktır' yüklemi bununla aynı anlamda bilgi vermez: *varlık*, *bir hayvan olmak* veya *bir köpek olmak*'tan farklı bir eylem ya da sıfat değildir. (*DM*, 2.1, 9; 2.3, 7).

Suarez bunu söylerken Ortaçağ'da çokça bahsedilen bir tartışmaya değinmektedir. O da varlıklarda öz (essence) ile *esse*[1] arasında gerçek bir ay-

1 İngilizce "be" fiilinin karşılığı: "olmak" (*çev.*)

rım olup olmadığıdır. Bu sorun açık bir sorun değildir ve önemi iki karara bağlıdır. İlki, 'özü' genel öz olarak mı yoksa bireysel öz olarak mı alacağımızdır (mesela 'insanlık' ile 'Peter'in insanlığı' gibi). İkincisi ise *esse*'yi 'var oluş'nın (existence) eş anlamlısı olarak mı yoksa her şeyi kapsayan yüklem 'varlık' olarak mı alacağımızdır. Açık bir cevap sunan tek seçenek vardır. Eğer özü genel anlamda, *esse*'yi de varlık olarak alırsak, o zaman öz ile var oluş arasında reddedilemez bir farklılık meydana gelir: Öz, 'Bir X nedir?' sorusuna; var oluş ise 'X'ler var mıdır?' sorusuna yanıt veren şeydir. Bu ikisi arasında örülen duvar o kadar büyüktür ki, ona sadece 'gerçek ayrım' demek yetersiz kalır.

Aslında Suarez öz ile *esse* arasında gerçek bir ayrım olduğunu reddeder ve ayrımın sadece zihinde (*tantum ratione*) olduğunu söyler. Onun hangi seçeneği benimsediğini görmek için daha dikkatli bakmalıyız. Suarez'in 'öz' ile bireysel özleri kastettiği açıktır; bireysel bir insanın (mesela Peter) özü soyut anlamda insanlık gibi bir şey değildir. *Esse* ile de metafiziğin konusunu belirleyen, her şeyi kapsayan yüklemi kasteder. Suarez gerçek ayrımı reddederek Peter için, *olmak* ile *Peter olmak* arasında herhangi bir ayrım olduğunu reddetmektedir. Bunlar Peter'e yükleyebileceğimiz farklı yüklemlerdir: 'Peter, Peterdir' ve (İgilizce'ye uygun bir şekilde) 'Peterdir' (Peter is) diyebiliriz. Fakat her iki tür ifadeyi kullandığımızda da, 'Peter uzundur' ve 'Peter akıllıdır'da olduğu gibi, Peter'de bulunan iki farklı şeye işaret etmeyiz.

Bazı erken dönem skolastikleri, özellikle de Thomas Aquinas, muhtemelen bize Peter'in özünden bahseden cümlenin 'Peter, Peterdir' değil, 'Peter insandır' olduğunu söylerdi. Çünkü Aquinas bireyleşme ilkesinin madde olduğunu düşünüyordu: İki bezelyeyi, bir yerine iki yapan şey sıfatlarının farklı oluşu değil, onların iki farklı madde öbeği olduğu gerçeğidir. Aquinas'a göre, Peter gibi bireysel bir insanda, ona bireyliğini veren insanlıktan başka hiçbir unsur bulunmamaktaydı. Öte yandan Duns Scotus ve ekolüne göreyse Peter, insanlığının yanında daha ileri bir bireyleşme özelliğine de sahiptir: Onun *haecceitas*'ı (özgünlük) veya 'bu-luk'u (thisness). Bir kez daha tekrarlarsak, Suarez büyük seleflerinin her ikisinin de tarafında yer almak istiyordu. "Bireyleşmenin yeterli ilkesi bu madde ve bu formun birlik içinde bulunmasıdır. Birleşim için ana ilke olan ve kendi kendine yeten ve belirli bir tür için bireysel bir şey olan form, sayısal açıdan bir olarak

düşünülmelidir." (*DM* 5.6, 25). Aslına bakılırsa Suarez kesinlikle Scotus'un tarafındadır. İnsanlığın özel doğasının yanında Peter'de bir de gerçek formel unsur bulunur. Bu unsur, bir *bireyi ayırt edici vasıf* (differentia individualis), yani onu Paul yerine Peter yapan şeydir (*DM* 5.2, 8-9).

Biraz önce gördüğümüz üzere Scotus, Aquinas kullandığı düzene fazladan bir öge ekler. Suarez ise kendi sırası geldiğinde, kendisi bir öge ekler. Aristoteles'in bütün takipçilerinin kabul ettiği üzere, Peter'de sadece madde ve form; Scotusçuların kabul ettiği üzere de, sadece bireyleştiren element yoktur. Peter'i araz değil töz yapan ekstra bir şey daha vardır. Varlık (*subsistence*) (arazın tersine, töze özgü olan varoluş formu) bireyleşmiş öze bir *kip* ekler ve kip-artı-modifiye edilen-şey (*mode-plus-thing-modified*) olan özel bir birleşim formu oluşur. Suarez kip mefhumunu cisimleşmiş şekilde var olan bir ruh ile ölümden sonra ayrılarak var olan bir ruh arasındaki ayrımı aydınlatmak için kullanır. Fakat bu yeni terminoloji özellikle Descartes tarafından geniş ölçüde kullanılarak yaygın hale getirilecektir.

Descartes: Ezelî Hakikatler Üzerine

Descartes skolastik metafiziğin birçok terimini –töz, kip, form, öz vs.– alsa da aldığı terimlerin çoğunu yeni bir şekilde kullandı. Metafiziğe getirdiği en önemli yenilik yayımlanan eserlerinde tümüyle dile getirilmedi, ancak mektuplaşmaları kamuya açıldığında belirginlik kazandı. Bu onun, ezelî hakikatlerin yaratımı doktriniydi.

Descartes 1630'da *The World* adlı incelemesini bitirirken Mersenne'e şunları yazdı:

> Senin ezelî dediğin matematiksel hakikatler Tanrı tarafından konmuştur ve diğer varlıklar gibi onlar da bütünüyle O'na bağlıdır... Bir kralın kendi krallığındaki yasaları kendi koyması gibi, bu yasaları da doğaya Tanrı'nın koyduğunu beyan edip açıklamada lütfen sakın tereddüt etme. (AT I. 135; *CSMK* III. 23)

> Bir kez daha diyorum ki ezelî hakikatler, Tanrı onları doğru ya da mümkün olarak bildiği için doğru veya mümkündürler. Tanrı onları doğru olarak bilir, fakat bu bilme onların Tanrı'dan bağımsız oldukları anlamına gelmez. Çünkü Tanrı için irade etmek ve bilmek aynı

şeydir; O bildiği bir şeyi irade eder ve dolayısıyla o şey doğru olur. (AT I. 147; *CSMK* III. 13)

Mantığın ve matematiğin hakikatlerinin Tanrı'ın iradesine bağlı olduğunu söylemek yeniliktir ve bir kopuşu ifade eder. Skolastik filozoflar onların Tanrı'ya bağlı olduklarına katılıyorlardı, fakat O'nun iradesine değil özüne: Onlar Descartes'ın aksine, Tanrı'nın bir Öklit üçgeninin üç açısını iki dik açıya eşit kılmakta özgür olduğuna inanmıyorlardı. Dahası, skolastikler dünyanın yaratılmasından evvel mantıksal ve matematiksel hakikatlerin Tanrı'dan bağımsız hiçbir hakikatlerinin olmadığına inanıyorlardı. Fakat Descartes'a göre bu hakikatler Tanrı'dan bağımsızdı ve O'nun yaratıcı gücü sayesinde varlığa gelmiş olan yaratıklardı. "Şurası kesin ki O, yaratılmışların özünün yazarı olduğu gibi onların varlıklarının da yaratıcısıdır ve bu öz de ezelî hakikatlerden başka bir şey değildir... Tanrı'nın her şeyin yazarı ve bu hakikatlerin de bir şey olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın bunların da yazarı olduğunu biliyorum." (AT I. 151; *CSMK* III. 25)

Descartes'a göre mantık ve matematiğe dair hakikatlerin ne maddi dünyada ne de birisinin zihninde kendi varlıkları vardır. Ezelî hakikatler maddi nesnelerle ilgili hakikatler değildir: Üçgenler hakkındaki teoremler, mevcut bir üçgen olmasa bile ispatlanabilir ve düş dünya bir illüzyondan ibaret olsa bile geometri doğruluğunu korur. Ezelî hakikatler insan zihninden hem önce hem de bağımsızdır. Ayrıca onlar Tanrı'nın zihnine bağlı olsalar da ondan da bağımsızdır. Ezelî hakikatler kendilerine ait üçüncü bir âleme aittirler, Antik dönemde Platon'un İdeaları yerleştirmiş olduğu âlem gibi. St. Augustine, Platoncu İdeaları Tanrı'nın zihnine yerleştirmişti ve bu, Suarez'e gelene kadar Hıristiyan filozoflar arasındaki standart pozisyon olagelmişti. Descartes'ın yeni doktrini onu modern Platonculuğun kurucu yapar.[2]

Ezelî hakikatlerin yaratılmış olduğu teorisi Descartes'ın fiziğinde ve metafiziğinde çok temel bir rol oynar. Aynı zamanda Descartes teorisini Mersenne'e açıklarken Aristotelesçi tözsel formlar ve gerçek nitelikler metafiziğine daha sonra sürdürülebilecek bir eleştiri getiriyordu. Tözsel form-

2 Platon için bkz. Cilt I, 52-53. Skolastikler arasında Ghentli Henry (Descartes'ın okumuş olması ihtimali yüksek) onun pozisyonunu önceden görmeye çok yaklaşmıştı. (bkz. Cilt II)

ların reddi özlerin de reddini gerektiriyordu, çünkü Aristoteles'in sisteminde bu ikisi sıkı bir şekilde bağlıydı: Öz maddi olmayan şeyler söz konusu olduğunda form ile aynıydı ve maddi şeyler söz konusu olduğunda formla beraber uygun maddeden meydana geliyordu. Descartes, form ve nitelikte olduğu gibi, öz terminolojisini keskin bir biçimde reddetmedi, fakat onu sert bir şekilde yeniden yorumladı. Mersenne'e dediği gibi özler ezelî hakikatlerden başka bir şey değildi.

Aristotelesçi sistemde fenomenlerin akışının istikrarını sağlayan, formlar ve özlerdi (istikrar evrensel geçerli bilimsel bilginin olması için zorunluydu). Descartes özler ve formları reddettiği için fizikte yeni bir zemine ihtiyaç duydu ve onu da ezelî hakikatlerde buldu. Eğer tözsel formlar yoksa o zaman bir şeyin geçmişindeki bir anını başka bir ana bağlayan şey Tanrı'nın değişmez iradesinden başka bir şey değildi. (AT VII. 80; AT XI. 37)

Tanrı ezelî hakikatlerde saklı olan doğa yasalarını belirlemiştir. Bunlar sadece mantık ve matematiğin yasalarını değil, eylemsizlik yasasını ve hareketin diğer yasalarını da içerir. Bunun sonucu olarak, onlar mekânik fiziğin yasalarının oluşturulmasını sağlar. Peki, onlar Tanrı'nın serbest iradesine bağlı iseler onların değişmeyeceğini nereden bilebiliriz? Elbette Tanrı'nın zihninde değişimden bahsedilemez, fakat ezeliyette, zamanın belirli bir noktasında O, yasaların değişmesini emretmiş olamaz mı? Bu ihtimali kabul etmemek için Descartes bir kez daha Tanrı'nın aldatıcı olmadığı düşüncesine başvurur. Tanrı'nın doğru olması, Descartes'ın Aristoteles sonrası sisteminde bu açık ve seçik olarak algılanan hakikatlerin kalıcı geçerliliği için zorunludur.

Daha önce dediğimiz gibi, ezelî hakikatlerin yaratılması doktrini bir açıdan muazzam bir yeniliktir. Fakat bu, Ortaçağ boyunca gerçekleşmiş olan bir felsefi gelişimin geldiği son nokta olarak da görülebilir (İlahi kadir-i mutlaklığın aşamalı olarak genişleyen ölçeği). Örneğin ahlakla ilgili hakikatlerin belirlenmesinde Scotus ve Ockham İlahi iradeye Aquinas'tan çok daha serbest bir etki alanı tahsis etmişlerdi. Dinî alanda bu eğilim, Calvin'in insanların cennet veya cehenneme gireceğini özgürce ve bilinmez bir şekilde belirleyen Tanrı'nın mutlak otoritesi teziyle aşırı bir uca götürülmüştü. Descartes'ın İlahi özgürlüğü mantık ve matematiğin alanına genişletmesi Kalvinist mutlakçılığın felsefi karşılığı olarak görülebilir.

Töze Dair Üç Mefhum

Töz düşüncesi Aristotelesçi sistemdeki en önemli şeydi: Bütün nitelikler ve sıfatlar töze ait arazlardı ve sadece tözler gerçek ve bağımsızdı. Descartes da töze çok temel bir rol verdi: "Hiçbir şeyin, bir sıfatı veya niteliği olmadığı için, bir şeyler algıladığımız zaman bu algıladığımız şeylerin bağlı olduğu bir şey veya töz olmak zorundadır." Bu, *cogito*'dan *sum*'a, yani keşfedilebilir ilk tözün varlığına, yani Descartes'ın kendisine ulaştığı argümanın bir aşamasıydı. O, *İlkeler*'de töz için şöyle bir tanım sunmuştu: "O öyle bir şeydir ki, var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur." Açıkçası bu tanıma göre sadece Tanrı bir töz olarak sayılabilir, fakat yaratılmış tözler de var olmak için, Tanrı'nın varlığıyla aynı zamanda var olmaları gerektiği söylenebilir. (AT VIII. 24; *CSMK* I. 210)

Aristotelesçilere göre birçok farklı türden töz vardı ve bu tözlerin her biri tikel bir tözsel forma özgüydü (insanların insanlık formuna ait olması gibi). Descartes'e göre ise tözsel form diye bir şey yoktu ve yalnızca iki tür töz bulunuyordu: Zihin veya düşünen töz ve beden veya yer kaplayan töz. Bunlar tözsel formlara sahip olmayıp özlere sahiptiler: Zihnin özü düşünce ve bedenin özüyse uzamdı. Descartes'ın sisteminde bu iki türe ait tikel tözlerin nasıl bireyleştiği bilinmez. Ayrıca o bazen cisimle ilgili olarak, karşılaştığımız cisimlerin bir tek ve kozmik olan bir tözü varmış ve bu cisimler de yerel işlemlerle meşgul olan yerel cüzlermişçesine bahseder. (AT VIII. 54, 61; *CSMK* I. 233, 240)

Aristotelesçilerin düşüncesine göre her bir tözün doğasını anlamak için akıl gerekli olsa da, onlar görülebilir ve dokunulabilirdi; yani duyular onlara erişebilirdi. Ben küçük bir altına baktığımda gerçekte görüyor olduğum şey bir tözdü, fakat altının gerçekte ne olduğunu sadece bilim söyleyebilirdi. Descartes farklı düşünüyordu. *Fourth Replies*'ta şöyle yazar: "Biz tözlerin anlık farkındalığına sahip değiliz. Sahip olduğumuz şey, varlığa sahip olmak için bir şeye bağlı bulunmak zorunda olan belirli form ya da sıfatların algısıdır ve onların, içerisinde var olduğu bu şeye töz deriz." (AT VII. 222; *CSMK* II. 156) Öyleyse tözler duyular tarafından algılanamaz; sadece esas doğalarının değil, varlıklarının da yalnızca akli çıkarımla oluşturulması gerekir.

Locke tözlerin algılanamaz olduğu tezini çok daha ileri götürdü. Töz mefhumu, der Locke, belirli ideaların sürekli bir araya gelmesini gözlem-

lememizden kaynaklanır. Genellikle bazı idealar için, eğer biz 'belirli derecede Ağırlık, Sertlik, Yumuşaklık ve Eriyebilirlik'e sahip belirli bir donuk beyaz rengin basit ideasına katılırsak, onun Örnek İdeasına sahip oluruz.' Tikel bir töz ideası daima töz mefhumunu içerir, fakat bu gerçek bir idea değildir; yani kesinlikle açık ve seçik bir idea değildir. O sadece 'içimizde basit İdealar –genellikle bunlara Arazlar denir– üretme gücüne sahip olan bu nitelikleri neyin desteklemediğini bildiğimiz varsayımıdır.' (*E,* 295)

Öyleyse farklı bir tür ideamızın etkin tarafı, bir takım basit idealardan meydana gelen kompleks bir idea olacaktır. Örneğin, güneş ideası 'sürekli ve düzenli bir harekete sahip ve bizle arasında belirli bir mesafe bulunan Parlaklık, Sıcaklık ve Yuvarlaklık gibi bazı idealarm bir araya gelmesidir.' (*E,* 299) *At* veya *altın* gibi idea türlerine 'türsel idealar' (*sortal ideas*) denir: Basit eş zamanlı idealar ile bilinmeyen kaynağın (*unknown substratum*) karmaşık idealarının toplamı. Özel tözler bu farklı tür veya cinslere ait somut bireylerdir.

Farklı tür tözler, özlere sahiptir: İnsan veya meşe ağacı olmak insan veya meşe ağacı özüne sahip olmak demektir. Fakat Locke'a göre iki tür öz bulunur: Gerçek ve nominal. Gerçek öz şudur: 'Gerçek, içsel fakat keşfedilebilir Niteliklerinin bağlı olduğu tözlerde (şeylerin bilinmeyen unsuru)' bulunur. Nominal öz ise tür veya cinsler içerisine koymak için isim verilen ve bir araya getirilen basit idealarn toplanmasıdır. Nominal öz bir tikel ismi taşıma hakkı verir ve nominal özler insan dilinin keyfî yaratımlarıdır.

Bir üçgen için gerçek öz ile nominal öz (*üç kenarlı şekil*) aynıdır. Fakat tözler için durum farklıdır. Locke parmağındaki altın yüzüğü ele alır:

> Bu onun algılanamaz Kısımlarının asıl unsurudur ve onda bulunan Renk, Ağırlık, Eriyebilirlik ve Sabitlik gibi Özelliklerin bağlı olduğu şeydir. Bu unsuru bilmeyiz, onun belirli bir İdeasına sahip olmadan da ona işaret eden İsme sahip olamayız. Fakat onu Altın yapan veya ona bu İsmi, dolayısıyla da nominal özünü veren hâlâ Rengi, Ağırlığı, Eriyebilirliği ve Sabitliği vs.dir. Çünkü bu soyut kompleks olan ve bu İsmin verildiği İdeaya uyan Niteliklere sahip olmayan hiçbir şeye Altın denemez. (*E,* 419)

Şeylerin gerçek özü, altının gizli unsuru gibi, genellikle bizim için bilinmezdir. Bir insan için bile, onun gerçek özünün ideası hakkındaki bilgimiz,

bir çiftçinin kilisenin saatinin vurmasını sağlayan dişli ve yay hakkında bilgisinden fazla değildir. (*E,* 440)

Özler cinslere aittir, bireylere değil. Bireyler ne gerçek ne de nominal özlere sahiptir: "Sahip olduğum hiçbir şey benim için özsel değildir. Bir kaza veya Hastalık, Rengimi veya Şeklimi değiştirebilir; Ateşlenme veya Yere Düşme, Aklımı veya Hafızamı ya da her ikisini götürebilir; bir Beyin Kanaması geride ne Duyu ne Anlama ne de Hayat bırakır." (*E,* 440) Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Gerçek Locke çeşitli sıfatların akıl almaz ve asıl kaynağı, yani bir insandan çok daha farklı bir şeydir.

Locke tözün kendisinin tasvir edilemez olduğunu iddia eder, çünkü o sıfatsızdır. Öyle görünüyor ki, tözün hiçbir sıfata sahip olmadığını, çünkü sıfatlara *sahip olan* şeyin o olduğunu iddia etmek gariptir. Bireylerin nominal öze sahip olmadığı tezi şu anlama gelir: Bir kişi bir bireyi (A) tanımlayıp o bireyin, onu 'insan,' 'dağ' veya 'ay' olarak vasıflandıran sıfatlara sahip olup olmadığını araştırmaya devam edebilir. Peki en başta, sıfatı olmayan birey nasıl tanımlanacaktır?

Aristotelesçi gelenekte sıfatsız töz, yani herhangi bir kaynağa işaret etmeden tikel bir birey olarak tanımlanabilen bir şey mümkün değildi. Fido, bir köpek olmaya devam ettiği, yani onu 'köpek' olarak sınıflandıran şeyin geçerliği devam ettiği sürece tanımlanabilir bir bireydir. A'nın B gibi F ile özdeş birey olup olmadığını sormadan A'nın B ile özdeş birey olup olmadığını soramayız ('F' burada tür olarak sınıflandıran şeydir: 'insan,' 'dağ' veya her neyse). Locke'un tözle ilgili bu karmaşık doktrini onu kimlik ve bireyleşmeyle ilgili çözülemez zorluklara itti. 8. Bölüm'de bireysel kimlik konusunu ele aldığımız zaman bunları tekrardan göreceğiz.

Zorunlu Tek Bir Töz

Locke İngiltere'de, önemli bir içeriğin sahip olduğu tözü mefhumunu terk ederken, Spinoza Hollanda'da onu metafizik sisteminin temeli haline getirdi. *Ethics*'indeki tanımlardan biri şöyledir: "Ben töz ile kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şeyi kastediyorum: O, başka bir şeyin kavramından bağımsız olarak oluşturulabilecek bir kavramdır." (*Eth,* 1) Descartes tözü 'var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey' olarak tanımlamıştı. Spinoza bu tanımın sadece Tanrı'ya

uygulanabileceğini düşünüyordu; Descartes'ın töz olarak gördüğü sonlu zihinler ve bedenler var olmak için Tanrı tarafından yaratılmalı ve muhafaza edilmeliydi.

Descartes gibi Spinoza da töz mefhumunu nitelik (*attribute*) ve kip (*mode*) mefhumlarıyla ilişkilendirir. Nitelik töz için asıl gerekli özellik olarak anlaşılırken bir kip ise ancak bir töze nispetle anlaşılabilen özelliktir. Spinoza bu tanımlardan aldığı güçle, bu türden en fazla bir tane töz olabileceğini ispatlar. Eğer iki ya da daha fazla farklı töz varsa, ya nitelikleri ya da kipleri bakımından birbirlerinden ayrılmalıdırlar. Onlar kipleri bakımından birbirinden ayrılamazlar, çünkü töz kipten öncedir ve dolayısıyla kipler arasındaki herhangi bir ayrım tözler arasındaki ayrımı izlemek zorundadır, tözler arasında bir ayrım yaratamazlar. Dolayısıyla onlar nitelikleri bakımından ayrılmalıdır, çünkü eğer aynı niteliklere sahip iki töz bulunsaydı, onlar var olamazdı. Dahası, hiçbir töz başka bir töze neden olamaz, çünkü bir sonuç kendi nedeniyle ortak bir şeye sahip olmak zorundadır ve biraz önce gösterdiğimiz üzere iki töz tamamen farklı olmak zorundadır.

Ethics'in Birinci Kitabının yedinci önermesi şudur: "Var olmak tözün doğasına özgüdür." Bunun ispatı şöyledir:

> Bir töz başka bir şey tarafından meydana getirilemez; öyleyse töz kendisinin nedeni olmak zorundadır, yani onun özü zorunlu olarak varoluşunu içerir ya da var olmak tözün doğasına özgüdür. (Eth, 4)

Buraya kadar *Ethics*'te O'nun sonsuz töz olduğunu söyleyen girişteki tanım hariç 'Tanrı' kelimesinden bahsedilmedi. Fakat her okur Spinoza'nın şimdiye dek kendisini getirdiği noktadan şüphe etmeli. Hemen sonraki önermede bize bir tözün zorunlu olarak sonsuz olduğu söylenir. Bu noktada kendimizi şöyle bir itiraz yapmaya istekli hissedebiliriz: Eğer töz bu kadar muazzam niteliklere sahipse böyle bir tözün bulunup bulunmadığını bilemeyiz. Spinoza buna katılacaktır: *Ethics*'in ilk önermeleri en azından bir tözün var olduğunu göstermek için tasarlanmıştır. 11. önermede o, en azından bir tözün var olduğunu, onun da Tanrı olduğunu göstermek üzere ilerler.

Spinoza'nın Tanrı'nın varlığını ve doğayı ele alışı detaylı olarak 10. bölümde incelenecektir. Burada ilgilendiğimiz şey, onun sınırlı varlıkların

metafiziğinden elde ettiği sonuçlardır. Zihin ve madde töz değildir, çünkü eğer öyle olsalardı Tanrı'yı sınırlandırmış olurlardı, fakat Tanrı sınırlı olamazdı. Var olan her şey Tanrı'da oluyordu ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamazdı. Zihin ve maddenin tanımlayıcı karakteristikleri olan düşünce ve uzam aslında Tanrı'nın kendi nitelikleridir ve dolayısıyla Tanrı hem düşünen hem de yer kaplayan bir şeydir: O hem zihinsel hem de cisimseldir. (*Eth,* 33) Bireysel zihinler ve cisimler düşüncenin ve uzamın İlahi niteliklerinin kipleri ya da belirli suretleridir. Bireysel bir şeyin Tanrı'nın ezelî ve sonsuz özünün düşüncesini içermesinin sebebi budur.

Spinoza'nın bütün çağdaşları sonlu tözlerin, onların ilk nedeni olan Tanrı'ya bağımlı olduğunda hem fikirdi. Spinoza'nın yaptığı, Tanrı ile sonlu tözler arasındaki ilişkiyi fiziksel neden-sonuç ilişkisi açısından değil, mantıksal özne-yüklem ilişkisi açısından yansıtmaktı. Sonlu bir töz hakkındaki bütün açık ifadeler gerçekte Tanrı hakkında bir hüküm vermektir: Bizim gibi yaratılmışlara işaret etmenin en uygun yolu isim değil sıfat kullanmaktır. Aslında 'yaratılmış' (*creature*) kelimesi asıl yerinde değildir: O bir yaratan ile onun yarattığı arasında bir ayrım önerir, fakat Spinoza için Tanrı ile doğa arasında böyle bir ayrım yoktur.

Spinoza'nın monizmindeki anahtar öge sadece tek bir tözün bulunduğunu söyleyen doktrin değil; gereklilik (*entailment*) ve nedensellik arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıdır. Çıkan sonucun tek bir bağıntısı vardır: O, bir sonuç ile nedeninin ve varılan sonuç ile onun öncülünün birleşmesidir. Teoremin aksiyomlardan çıkması gibi duman da ateşten çıkar. Dolayısıyla doğa yasaları mantık yasaları gibi zorunlu ve istisnasızdır. Belirli bir neden zorunlu olarak sonucunu doğurur ve her şey mutlak mantıksal zorunluluk tarafından yönetilir. Diğer düşünürlerin çoğuna göre nedenler sonuçlardan ayrı olmak zorundaydı. Nedensellikle zorunluluğun söz konusu özdeşliğinden dolayı Spinoza'ya göre mesele böyle değildir. Nasıl ki bir önerme kendini zorunlu kılarsa Tanrı da Kendi nedenidir ve O, tüm şeylerin geçici değil, özünde bulunan nedenidir.

Bu sistemin anlaşılması aşırı derecede zordur ve belki tamamen kavranaması mümkün değildir. Spinoza'nın evrenin yapısını açıklamak için önerdiği başka bir düşünce çizgisini takip etmek faydalı olabilir. Ona göre bedenlerimiz, her biri farklı tür birçok farklı kısımdan meydana gelir; bu kısımlar değişip çeşitlenebilir fakat her birey kendi doğasını ve kimliğini

muhafaza eder. "Öyleyse kolayca sonsuzluğa varabilir ve doğanın tamamını bir birey olarak kavrayabiliriz. Bu bireyin kısımları, yani bütün cisimler, sonsuz derecede çeşitlidir ve bu bütün olarak bireyde bir değişime neden olmaz." (*Eth,* 43) Bu bizi sonlu varlıklarla Tanrı arasındaki ilişkiyi neden-sonuç açısından değil, parça-bütün açısından bakmaya davet eder.

Vücudumuzun kısımlarından bahsederken fiilleri icra eden ve değişime maruz kalan şeyler olarak bahsederiz. Fakat bunun uygun bir yol olmadığını görmek çok zor olmasa gerek. Gören benim gözlerim ya da kanımı temizleyen benim karaciğerim değildir. Gözlerim ve karaciğerimin kendilerine ait bir hayatı yoktur ve bu fiiller bütün bir organizmamın fiilleridir. Aristoteles'ten beri filozoflar, kendi gözlerimle gördüğümü ve vücudumun kanımı temizlemek için kendi karaciğerimi kullandığını iddia etti. Spinoza'nın verdiği ipucunu takip edersek görürüz ki, onun bizi davet ettiği şey her birimizin doğayı kendisine ait bir parçacığı ve aleti olduğumuz tek bir organik bütün olarak görmektir.

Doğayı bu şekilde tek bir bütün, kendi içinde kendisiyle ilgili bütün açıklamaları içeren birleşik bir sistem olarak görmek birçok insana cazip gelir. Çoğu kişi şu sonucu çıkararak Spinoza'yı takip eder: Eğer evren kendi açıklamasını içeriyorsa, olan her şey belirlenir ve olguların şimdikinden başka bir şekilde olması mümkün değildir. "Doğada," der Spinoza, "ihtimal dâhilinde olan bir şey yoktur, her şey var olmak ve belirli bir şekilde işlemek üzere tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından belirlenir." (*Eth,* 20)

Zorunsuzluğa/Olumsallığa Yer Açmak

Spinoza'nın bütün çağdaşları arasından ona en yakın olan isim Malebranche idi. Spinoza gibi Malebranche da bir neden ile onun sonucu arasındaki bağın zorunlu bir bağ olması gerektiğini düşünüyordu: "Anladığım kadarıyla gerçek bir neden öyle bir nedendir ki zihin, onun kendisi ile sonucu arasında zorunlu bir bağ görür." (*R de V* 6.2, 3) Hume'un nedensellikle ilgili görüşlerini okuyan birçok kişi ondan önce neden ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olması gerektiğine dair felsefi bir ittifak varmış gibi düşünür. Fakat aslında Spinoza ve Malebranche, bir sonucun bir nedeni izlemesini, bir hükmün bir öncülü takip etmesiyle aynı görerek, meseleye alışılmadık bir şekilde yaklaştı. Örneğin Aquinas bir nedenle olan

ilişkinin, neden olunan şeyin tanımında hiçbir yeri olmadığında ısrarcı olmuştu. O, şeylerin bir neden olmaksızın vücut bulabileceğini gösteren bir argümanı ele alır:

> Bir şeyin kavramında bulunmayan hiçbir şey onun var olmasına mani olmaz; mesela beyazlığa sahip olmayan insan gibi. Fakat neden olunan şeyin nedenle ilişkisi, var olan şeylerin kavramında bulunan bir şey değildir, çünkü onlar neden-sonuç ilişkisi olmadan anlaşılır; neden-sonuç ilişkisi olmadan da var olurlar. (ST. 1a, 44. 1)

Aquinas şeylerin bir neden olmadan vücut bulabileceğini kabul etmez, fakat argümandaki küçük öncülü de hatalı bulmaz.

Öte yandan Spinoza ve Malebranche'a göre neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağ aslında kavramsal bir bağdır. Her ikisi de, gerçek bir nedensel ilişki için bunu şart koşarak dünyada gerçek nedensel ilişkilere dair örnekler bulmayı zorlaştırdıklarının farkındaydı. Bir cisim kendisini hareket ettiremezdi, çünkü cismin kavramı hareket kavramına sahip değildi ve hiçbir cisim diğerini hareket ettiremezdi, zira bir cisimdeki hareket ile diğer bir cisimdeki hareket arasında mantıksal bir ilişki yoktu. Aslında hem Spinoza hem de Malebranche şu sonuca vardı: Fiziksel dünyada geçerli olan tek bir gerçek neden vardır ve bu da Tanrı'dır.

Fakat Malebrance'ın pozisyonu Spinoza'nınkinden daha karmaşıktı. Spinoza'ya göre Tanrı sadece fiziksel dünyadaki değil, bütün olarak evrendeki tek nedendi (çünkü ona göre zihin ve uzam aynı varlığın iki veçhesiydi). Tekrarlarsak, Spinoza'ya göre Tanrı sadece evrendeki tek neden değil, aynı zamanda tek tözdü ve mantıksal zorunluluğun bütün konusu onun varlığı ve etkinliğiydi.

Öte yandan Malebranche Tanrı ve maddi dünyanın yanında sonlu tinlere de yer verdi ve bunlar gerçek varlıklar olup belirli bir derecede özgürlüğe sahiptiler. Örneğin insanlar kendi düşünce ve arzularını belirli bir istikamet yerine başka bir istikamete yönlendirebilirler. Fakat yaratılmış tinler doğal dünyada herhangi bir sonuca neden olamazlar. Ben kolumu dahi hareket ettiremem. Kolumun ben istediğim zaman hareket ettiği doğrudur, fakat ben bu hareketin doğal nedeni değil sadece vesilesiyim. Başka bir ifadeyle, benim kendi iç iradem, Tanrı'nın dış dünyada kolumu hareket ettirmesi için vesiledir. Bu, bedenimin kısımları için geçerli olan maddi

nesneler için ziyadesiyle geçerlidir: "Kolunu senin hareket ettirdiğini söylemende çelişki vardır... Tanrı'dan başka hiçbir güç onu ne taşıyabilir ne de bir yere koyabilir." (*EM,* 7, 15)

Spinoza'nın aksine Malebrance'a göre fiziksel dünyada olumsallık vardır, fakat bu, Tanrı'nın sonsuz özgür buyruğundan ileri gelir. Tanrı zamanda meydana gelecek her şeyi değişim ya da birbirinin yerini alma olmadan irade eder. Onun (Spinoza'nın Tanrı'sının tersine) doğal tarihin akışını irade etmesi zorunlu değildir, fakat O'ndan başka da olumsallığı maddi dünyaya sokacak bir varlık yoktur.

Leibniz burada Malebranche ve Spinoza'yla anlaşmazlığa düşer: O, İlahi ve insanî özgürlüğe yer vermek için olumsallığa tüm evrende yer verir. Leibniz *Monadology*'de aklî hakikatlerle olgusal hakikatler arasında bir ayrım yapar. Akli hakikatler zorunludur ve aksinin olması imkânsızdır; olgusal hakikatler ise olumsaldır ve aksinin olması mümkündür. Akli hakikatler matematikçilerin aksiyom ve tanımlardan teoremler elde etmesi gibi, mantıksal analizlerle ortaya çıkarılır; onların asıl temeli çelişmezlik ilkesidir. Olgusal hakikatler ise farklı bir ilkeye dayanır: 'Hiçbir şey yeterli bir sebep olmadan vuku bulmaz ve bu sebep o şeyin neden başka türlü değil de böyle vuku bulduğunu açıklar' ilkesi. (G, 6, 612-13)

Leibniz kendi buluşu olan yeter sebep ilkesine büyük önem atfetti. Olgusal hakikatlerin olumsal olması ile onların yeter sebep ilkesine dayanmasının nasıl bağdaştırıldığını görmek kolay değildir. Biz olumsallığın yeni ve minimalist bir olumsallık görüşü karşılığında değiştirildiğini keşfederiz.

Görünüşe bakılırsa insanlar, bazısı zorunlu bazısı da olumsal olan sıfatlara sahiptir. Antoine zorunlu olarak insandır, fakat onun bekar ya da evli olması olumsal bir meselesidir. Skolastik filozofların bir tözün özsel nitelikleri ile arazsal nitelikleri arasında ayrım yapmalarının sebebi buydu. Fakat Leibniz'in meseleye bakışı bundan ibaret değildir. Belirli bir özne için doğru olan her yüklem, ki bu olgusal bir meseledir, bir anlamda onun özüne ait bir kısımdır, 'dolaysıyla özne mefhumunu mükemmel bir şekilde anlayan herkes yüklemin ona ait olduğuna hüküm verebilir.' (*D* VIII).

Büyük İskender'in bir dizi olgusal hakikatten oluşan tarihini ele alalım. Bireysel İskender mefhumunu gören Tanrı onda doğru bir şekilde kendisine atfolunabilecek bütün yüklemleri görür: Darius'u bozguna uğratmasını,

eceliyle ölmesini vs. 'Darius'u bozguna uğratan' yüklemi tam ve mükemmel bir İskender ideasında görünmelidir. Yüklemin doğru olmadığı bir kişi bizim İskender'imiz değil, başka birisidir. (*D* VIII)

Leibniz bize geometri ve aritmetiğin hakikatleri gibi zorunlu hakikatlerin analitik olduğunu söyler: "Bir hakikat zorunlu olduğunda onun sebebi analizle, yani asıl parçalara ulaşana kadar onu daha basit idea ve hakikatlere ayırarak bulunur." Bunun nasıl yapılacağına örnek olarak Leibniz'in 2+2=4'e dair delilini alabiliriz. Üç tanımla başlarız. (i) 2=1+1; (ii) 3=2+1; (iii) 4=3+1 ve eşitliğin iki tarafı yer değiştirirse eşitlik devam eder aksiyomu. Devamı şöyledir:

2 + 2 = 2 + 1 + 1 (df i)
= 3 + 1 (df ii)
= 4 (df iii)[3]

Olgusal hakikatler bu şekilde ispat edilemez; insanlar onu yalnızca ampirik incelemeyle keşfedebilir. Leibniz'in bireysel mefhumlarla ilgili olarak, olguya ait her ifadede öznenin, yüklemi gizli bir şekilde içerdiğini söyler. Bu yüzden olgusal ifadeler bir anlamda analitiktir. Fakat bunu göstermek için zorunlu olan analizler sonsuz analizlerdir ve bunları sadece Tanrı tamamlayabilir.

Peki ya olgusal ifadeler Tanrı açısından analitikse bunlar nasıl olumsal olabilir? Lebniz şöyle yanıtlar: Onların yüklemlerinin öznelerine ait olmasının ispatı "sayıların ya da geometrininki gibi mutlak değildir; o, Tanrı'nın özgürce seçtiği ve O'nın ilk-özgür emrinde mevcut olan şeylerin silsilesini gerektirir ve bu her zaman en mükemmelidir.' (*D* XIII) Bu yanıtta iki unsur vardır: İlki, dörtkenarlı bir üçgen mefhumu gibi, İskender'in Darius tarafından yenilgiye uğratılması mefhumunda içsel bir çelişki yoktur. İkincisi, *bizim* İskenderimiz mefhumundaki yüklemin kapsamı Tanrı'nın böyle bir kişi yaratmaya dair özgür emrinin sonucudur. Bu elbette İskender'in zaferini bir anlamda zorunlu hale getirir, fakat bu metafizik zorunluluk

3 Daha sonra Frege'nin işaret edeceği üzere bu delilde bir boşluk vardır: Leibniz üstü kapalı bir şekilde 2+(1+1) = (2+1)+1 olduğunu kabul etti ki, bu toplama işleminin birleşme özelliğinden gelir.

değil, ahlaki zorunluluktur. Tanrı en iyinin dışında bir şey seçemez. Bunun sebebi O'nun iyi olmasıdır, yüce kudretinin sınırlı olması değil. (*T,* 367)

Terk ettiğimiz olumsallık düşüncesi oldukça zayıf görünmektedir. Gerçek İskender'in sahip olduğu hiçbir nitelikte ve hayatında gerçekleşen hiç bir olayda olumsal bir şey bulunmaz. Olumsal olan şey bu tikel tarihe sahip olan bu tikel İskender'in var olmasıdır, Tanrı'nın yaratmış olabileceği diğer mümkün İskenderlerin herhangi birisi değil. Bu, Tanrı açısından bile olumsal bir şeydir: Zorunlu tek varlık Tanrı'nın kendi varlığıdır.

Burada bir kimlik mefhumu göze çarpar. Eğer çenemde normalden daha fazla tüy bulunduğunu hayal ettiğimde, Leibniz'e göre tamamen farklı bir insan hayal etmiş olurum. Leibniz kimliğin mantığı üzerinde ehemmiyetle durur ve onunla ilgili iki teori ortaya koyar. İlki şöyledir: Eğer A ile B özdeşse, o zaman A için geçerli olan her şey B için de geçerlidir ve B için geçerli olan her şey de A için geçerlidir. Diğeri de şu şekildedir: Eğer A için geçerli olan her şey B için de geçerliyse ya da tam tersiyse, o zaman A ile B özdeştir. İlk ilke çoğunlukla 'Leibniz yasası' olarak bilinse de genellik ondan hem önce hem de sonra kabul edilmiştir. Çoğu kişi tarafından ayırt edilemezlerin kimliği ilkesi (*principle of identity of indiscernibles*) olarak bilinen ikincisi de daima daha tartışmalı olmuştur: Bu ilke, iki bireyin hiçbir zaman tamamen aynı niteliklere sahip olamayacağı tezidir. *Discourse*'ta (IX) iki tözün tamamen birbirine benzemesinin ve sadece sayısal açıdan farklı olmasının imkânsız olduğunu ifade eden Leibniz'in kendisi, bunu 'büyük bir paradoks' olarak tasvir eder.

Leibniz bunu desteklemek için otorite isimlerden alıntılar yapar. Skolastik Aristotelesçiler bireyleşme ilkesinin, yani bir bireyi diğerinden ayıran şeyin madde olduğunu düşünüyorlardı: Benzer iki bezelye iki bezelye idi, bir bezelye değil; çünkü onlar maddenin iki farkı parçasıydı.[4] Bunun sonucu olarak, Aquinas gibi düşünürler, eğer maddi olmayan tözler varsa (melekler gibi) o zaman bu türden sadece bir tane olması gerektiğini, çünkü bu türe ait olan üyeleri birbirinden ayıracak madde bulunmadığını düşünüyorlardı. Leibniz'in bireysel mefhumlar veya özler doktrini kendisini bu düşünceyi genellemeye zorladı: Sadece Aquinas'ın melekleri değil, tüm tözler kendi türlerinin numuneleridir. Eğer doğada birbirinden ayırt edile-

4 Bkz. Cilt II.

mez iki varlık varsa, o zaman Tanrı, yeter sebep olmadan birine diğerinden farklı muamele ediyor olurdu. (G VII. 393)

Peki ayırt edilemezlerin kimliği ilkesinin kendisi zorunlu ya da olumsal mıdır? Leibniz burada bir karara varamamış gibidir. Bunu belirlemek üzere çelişmezlik ilkesine değil, yeter sebep ilkesine başvurduğu için olumsal görünür. Ayrıca bir mektupta, ayırt edilemez iki tözün var olduğunu düşünmek yanlış olsa bile, onları kavramanın mümkün olduğunu yazar. (G VII. 394) Fakat *New Essays*'te o, eğer iki birey birbirinden tamamen farksız ve ayırt edilemez ise onlar arasında herhangi bir ayrımın olmayacağını söyler ve ilerleyerek atomcu teorinin yanlış olması gerektiği sonucuna ulaşır. Bir atomun diğerinden farklı bir zamanda ve mekânda var olduğunu söylemek yeterli değildir: Ya bir ayrım ilkesi konmalı ya da iki değil sadece tek bir atomun var olması gerektiği kabul edilmelidir. (G V. 214)

Berkeley'nin İdealizmi

Leibniz'in felsefesi antik dönemden beri idealizmin, yani gerçekliğin nihai anlamda zihinsel varlıklardan meydana geldiğini iddia eden teorinin ilk sistematik gösterimidir: Maddi olmayan algılayıcılar ve algıları. Leibniz henüz hayattayken Rahip Berkeley tarafından başka bir tür idealizm ortaya kondu. Bu iki sistem birbirine benzese de aralarında önemli farklar bulunur: Leibniz'in idealizmi rasyonalist bir idealizmken Berkeley'ninkisi ampirik bir idealizmdir. Bu yüzden bu iki sistemi detaylı olarak karşılaştırmadan önce, Berkeley'i varacağı yere götüren izlekleri takip etmeliyiz.

Berkeley'nin ikinci *Diyalogues*'unda, daha önce birincil ve ikincil niteliklerin benzerliğinin sadece zihinsel olduğuna ikna edilen Hylas, buna rağmen maddi töz kavramını savunmaya çalışır. Maddenin varlığını savunan argümanlarının içi bir anda boşaltılır. Madde algılanmaz, çünkü sadece ideaların algılandığı kabul edilmiştir. Bu yüzden o, duyularla değil akılla keşfedilen bir şey olmalıdır. Öyleyse ideaların nedeninin o olduğunu söyleyebilir miyiz? Fakat madde durağan ve düşünemez olduğu için düşüncenin nedeni olamaz. Fakat Hylas, maddenin hareketinin, belki en üst nedenin bir aracı, yani Tanrı'nın kullandığı bir araç olduğunu savunur. Fakat algılanabilir hiçbir niteliğe sahip olmayan madde, harekete hatta uzama sahip

değildir ve salt iradeyle hareket eden Tanrı'nın kesinlikle cansız araçlara ihtiyacı yoktur. Malebranche gibi biz de maddenin Tanrı'nın eylemleri için vesile olduğunu söyleyebilir miyiz? Alim-i Mutlak olanın aracıya ihtiyacı yoktur! Philonous, "Ne olduğunu bilmediğini düşündüğün Maddeye dair tüm bu farklı kabulleri sonunda algılayabildin mi?" diyerek Hylas'ı iğneler. O, argümanlarını zafer adasıyla şöyle özetler:

> Maddenin varlığını ya doğrudan ya da dolaylı olarak algılayabilirsin. Doğrudan algılarsan, kendisiyle algıladığın duyularınla benden bilgi dile. Dolaylı algılarsan, doğrudan algıladığın bu şeylerden ne sonuç çıkardığını bileyim. Algı için bu kadarı yeterli. Öyleyse Maddenin kendisnin nesne mi, töz (*substratum*) mü, neden mi, alet mi veya aracı mı olduğunu soruyorum. Sen zaten bunların her birini, düşüncelerini değiştirerek savundun ve Maddeyi bir şekilden ötekine soktun. Ve önerdiğin şeyleri de yine sen kendin reddedip çürüttün. (BPW, 184)

Eğer Hylas maddenin var oluşunu savunmaya devam ederse hem 'madde' hem de 'varlık' ile ne kastettiğini bilmiyor demektir. (*BPW,* 159)

Berkeley'nin Lockçu töz mefhumunu zavallı Hylas'a semer vurarak başarılı bir şekilde yıktığı fikrine katılmamız gerektiğini düşünüyorum. Fakat Philonous'un, Hylas yerine Aristoteles ile tartıştığını farz edelim. Ne tür cevaplar alırdı? Muhtemelen alacağı cevap, maddi tözlerin aslında duyular tarafından algılandığı olurdu. Bir kediyi ele alalım: Onu duyabilir, görebilir, hissedebilir, koklayabilir ve eğer çok istersem tadabilirim. Onun ne *tür* bir töz olduğunu duyularla değil akılla bilebileceğim doğrudur (onun kedi olduğunu biliyorum çünkü hayvanları sınıflandırmayı öğrendim), fakat bu onun kedi olduğu çıkarımını akılla yaptığım anlamına gelmez. Maddi töz için bu kadarı yeterli. Peki, maddenin kendisi hakkındaki ne denebilir? Bunu da duyularımla algılarım ve karşılaştığımız tözler madde yığınlarıdır. Burada madde kedilik formuyla birliktedir. İlk madde, yani herhangi bir formdan yoksun madde, aslında hiçbir duyu tarafından algılanamaz, fakat bunun sebebi gerçek yaşamda böyle bir şeyin olmamasıdır: İlk madde tözsel değişimi analiz etmek için gerekli olan felsefi bir soyutlamadır.[5]

5 Bkz. Cilt I.

Elbette Aristotelesçi madde ve töz görüşünün 17. yüzyıl bilim adamlarınca hareket ve değişimin açıklanmasında ve analizinde yapılan ilerlemeyle uzlaştırılabileceği veya ona uyarlanabileceği iddiası sorgulanmadan kabul edilmemeli. Burada gelmek istediğim nokta, geleneksel töz düşüncesinin, Locke'un yaydığı oldukça farklı, kendi içinde tutarsız düşüncenin Berkeley tarafından yıkılmasıyla ortadan kalkmadığıdır.

Madde eleştirisi aslında Berkeley'nin idealizminin kurulmasında zorunlu değildir, sadece onun kabul edilmesi önündeki engeli kaldırır. Madde, idealarımızın temeli olması için fantezileştirilir. Berkeley'nin sisteminde bu rol maddeye değil Tanrı'ya aittir. Argümanın ilk öncülü insanların idealardan başka hiçbir şey bilmediğidir ve bu öncül maddi töz düşüncesi hedef alınmadan çok daha önce ifade edilir. *Principles*'ın ilk kitabı şöyle başlar:

> *İnsan bilgisinin nesnelerini* inceleyen birisi için şurası açıktır ki, onlar ya duyulara nakşedilen *idealar*, ya zihnin edilgilerine veya faaliyetlerine eşlik ederek algılanan şeyler, ya da hafıza ve muhayyilenin yardımıyla oluşturulan *idealar*dır. (*BPW,* 61)

Fakat burası tamamen açık değildir. Dilerseniz 'idea' kelimesini oldukça geniş bir anlamda kullanarak X'i algıladığım, düşündüğüm ya da hatırladığım her zaman bir X ideasına ve bu *önermeyi* öğrendiğim, bildiğim ve ona inandığım ve daima karşılığı olan bir ideaya sahip olayım. İnsan bilgisinin nesnesinin idealar olduğu sonucu yine elde edilemez. Tanımın bu geniş doğasından çıkan sonuç, tüm bilişsel faaliyet ve durumların benim idealara sahip oluşumu içerdiğidir. Fakat bu, bütün bilişsel faaliyet ve durumların bu idealar *hakkında* olacağı ya da bu faaliyet ve durumların bu idealara kendi *nesnesi* olarak sahip olacağı anlamına gelmez. Bu terminolojiye göre bir zürafa gördüğümde bir zürafa ideasına sahip olurum, fakat benim gördüğüm şey bir zürafadır, bir idea değil. Eğer bahçemin sonundaki karaçamı düşünürsem, yine bu ağacın ideasına sahip olacağım, fakat düşünmekte olduğum şey ise ağaçtır, idea değil. Elbette bu ideayı da düşünebilirim; örneğin bunun oldukça belirsiz bir idea olduğunu düşünebilirim. Fakat bu, oldukça farklı bir düşüncedir; bir idea hakkındaki bir düşüncedir, bir ağaç hakkında değil. Bunu düşünürken ağacın oldukça belirsiz bir ağaç olduğunu düşünmüyorum. İdealardan bu şekilde bahsedersek, onlar

bizim *kendisiyle* düşündüğümüz şeyler olur ve genellikle *hakkında* düşündüğümüz şeyler olmazlar.

Principles'tan alıntılanan başlangıç bölümü, uzun bir argümanın diziyle ulaşılması gereken idealizmi baştan kabul eder. İdealizm, zihinsel faaliyetler ile onun nesneleri arasındaki önceki tartışmada içkindir. Berkeley'nin bu eleştirinin düzeltilebilir olduğundan haberdar olmadığı söylenemez. Hylas ilk Diyaloğun sonunda doğru nesne ile duyum arasında bir ayrım yapar:

> Bana göre duyum, algılayan zihnin bir faaliyetidir. Bunun dışında, bir de algılanan bir şey vardır ve ben buna *nesne* diyorum. Mesela şu lalede kırmızı ve sarı var. Fakat bu renkleri algılama fiili sadece bendedir, lalede bulunmaz. (*BPW,* 158)

Philonous bunu oldukça dolambaçlı bir yoldan reddeder. O 'fiil' kelimesini eleştirerek yola çıkar ve bir duyumun (laleyi koklamak gibi) aktif değil pasif bir şey olduğunu iddia eder.

Bu iddia şüpheli olsa da Hylas'ın, kendi yaptığı ayrımı savunması için onu çürütmesine gerek yoktur. Yapması gereken tek şey 'zihnin fiili' ifadesini 'zihindeki olgu' ifadesiyle değiştirmektir. Fakat Philonous muğlâk 'idea' kelimesini muğlâk 'algı' kelimesiyle değiştirerek ve nedensel olarak bir algının nesnesinin o algının bir *parçası* olması gerektiğini düşünerek yola çıkar. (*BPW,* 159)

Eğer idealardan başka algılayabileceğimiz hiçbir şey yoksa ve idealar da ancak bir zihinde var olabiliyorsa, o zaman Berkeley için var olduğunu bildiğimiz her şey Tanrı'nın zihninde var olur:

> Algılanabilir şeylerin zihnin dışında var olduğunu kabul ettiğimde kendi tikel zihnimi değil, bütün zihinleri kastediyorum. Öyleyse onların benim zihnim dışında bir varlıklarının olduğu açıktır, çünkü tecrübe aracılığıyla onların, ondan bağımsız olduklarına ulaşırım. Bu yüzden içinde onların var olduğu bir Zihin vardır ki, ben onları algılayana kadarki geçen sürede var olabilsinler: Aynı şekilde onlar ben doğmadan evvel de vardılar, ben öldükten sonra da var olacaklar. Ve bu, diğer bütün yaratılmış sonlu ruhları düşündüğümüzde de geçerlidir. Öyleyse zorunlu olarak şu sonuca varırız: Her şeyi bi-

len ve kuşatan *her yerde ve her zaman var olan sonsuz bir Zihin* vardır.[6]

Son diyalogda Berkeley Philonous'a şu görevi verir: Sonlu ya da sonsuz bir zihinde idealardan başka hiçbir şeyin var olmadığı tezi ile dünya hakkındaki sağduyulu inançlarımız arasında uyum olduğunu göstermek. Burada gündelik dilin epik bir yeniden yorumu mevcuttur. Maddi tözler hakkındaki ifadeler ideaların kümelenmesiyle ilgili ifadelere aktarılmak zorundadır: Örneğin bir vişne, bir algılanır izlenimler kümesinden ya da çeşitli duyular tarafından algılanan idealardan başka bir şey değildir. (*BPW,* 211) Philonous bunu yapmanın, onları Lockeçu durağan özler (substrata) hakkındaki ifadelere aktarmaktan çok daha kolay olduğunu söyler. "Asıl gerçek şeyler duyularımla görebildiğim, hissedebildiğim ve algılayabildiklerimdir... Örneğin, algılanabilir bir parça ekmeğin benim midemde kalması, senin bahsettiğin algılanamayan veya akledilemeyen ekmekten binlerce kez daha iyidir." (A, 192) Berkeley ateşin sıcak, karın beyaz olduğunu doğru bir şekilde söylemenin yalnızca kendi fenomalist sisteminde mümkün olduğuna inanır.

Öyleyse maddi bir töz çeşitli duyuların algılanabilir idealarınının kümelenmesidir. Burada bu çeşitli duyular, birbirleriyle sürekli ilişkilendirildiği için, zihinle ilgili bir birim olarak görülür. Berkeley'e göre bu tez bilimsel araçların kullanımı ve doğal yasaların çerçevesiyle mükemmel bir uyum içindedir. Bu yasalara göre, ilişkiler şeyler arasında değil fenomenler, yani idealar arasındadır ve bilimsel araçların işi bize önceki fenomenlerle ilişkilendirmek için yeni fenomenler getirmektir. Eğer biz görüntü ve gerçeklik arasında bir ayrım yaparsak, aslında yaptığımız şey daha güçlü idealarla daha az güçlü ideaları karşılaştırmak ve idealarımıza eşlik eden farklı istemli (*voluntary*) seviyeleri kıyaslamaktır. Gizli gerçeklik diye bir şey yoktur: Her şey görünüşten ibarettir. Bu 'fenomenalizm' doktrinidir ve 19. yüzyıla dek böyle bir kelime kullanılmamıştır.

Hem Leibniz hem de Berkeley maddi dünyanın bir gerçeklik meselesi değil, bir görünüş meselesi olduğunda hemfikirdir ve bu anlamda ikisi de fenomenalisttir. Fakat fenomenlerin doğası hakkında farklı görüşlere sahiptirler ve onların esas nedenlerine dair farklı açıklamalar getirirler.

6 Berkeley'in Tanrı'nın varlığına dair delili detaylı olarak 10. Bölümde ele alınacak.

Ampirist Berkeley'e göre idealar sonsuz sayıda bölünemezler, çünkü zihnin duyular aracılığıyla ayrım yapabilmesinin bir sınırı vardır. Öte yandan rasyonalist Leibniz bu atomculuğu reddeder: Fenomenler dünyasının sahip olduğu nitelikler geometri ve aritmetik tarafından ortaya konur. Fenomenlerin doğasındaki bu ayrım bunu desteklerken kullandıkları nedenlerde de farklılığa yol açar. Leibniz'a göre temel gerçeklik canlı monadların sonsuz olmasıyken, Berkeley'e göre her şeyi kuşatan tek Tanrı'dır.

Hume: Nedensellik Üzerine

Bu iki felsefe, geldikleri son noktada güvenilir değilse bunun sebebi onları bulan kişilerin yeteneksiz oluşu değil, her iki sistemde de mevcut olan kusurun ortak bir kökten gelmesidir: Descartes'ın rasyonalistlere, Locke'un de ampiristlere miras bıraktığı epistemolojideki karışıklık. Eserinde bu epistemolojinin sonuçlarını en yüksek seviyede gördüğümüz filozof David Hume'dur. Her şeyi salt bir idealar ve izlenimler kümelenmesi olarak gören sistemini saçmalık olarak nitelemek abartı olmaz. Bununla birlikte, Hume'un dehası şuradadır ki, kendi sisteminin dayattığı çarpıklıklara ve sınırlamalara rağmen felsefeye yüksek seviyede önemli katkılarda bulunabilmiştir. Bunu nedenselliğe olan yaklaşımından daha iyi gösteren bir kısım yoktur.

Hume'dan önce filozoflar nedenlerle ilgili şu önermeleri çok yaygın bir şekilde benimsiyordu:

1. Bütün olumsal varlıkların bir nedeni olmalı.
2. Neden ve sonuç birbirine benzemeli.
3. Bir sonuç, nedenini zorunlu olarak takip etmeli.

İlk iki önerme Aristotelesçi filozoflarla onların karşıtları arasındaki ortak zemindi. Arsitotelesçi fail nedenle ilgili paradigma örnekleri canlı varlıkların üretimi ve dört unsurun faaliyetidir. Her hayvanın ebeveyni vardır ve ebeveynler ve çocuklar birbirine benzer: Köpek köpeği vücuda getirir, kedi kediyi ve genellikle benzer benzerini vücuda getirir. Ateş yakar, su söndürür; yani sıcak bir şey diğer şeyleri sıcak, soğuk-ıslak şeyler de soğuk-ıslak yapar; benzer benzerine neden olur. Erken modern dönem filozofları nedensel ilişkiye dair daha incelmiş başka örnekler sundular, fakat 1. önerme ile 2. önermeyi onaylamayı da sürdürdüler.

Üçüncü önermedeki mesele diğerleri kadar kolay değildi. Spinoza "Belirli bir nedenden onun sonucu zorunlu olarak elde edilir" (E I, 3) derken, Hobbes da bir duruma ait bütün nedensel unsurlar hazır bulunduğunda 'onun sonucundan başka bir şey ortaya çıkmaz ve bundan başka bir şey düşünülemez' dedi. Fakat Aristoteles, Spinoza ve Hobbes kadar determinist değildi ve doğal nedenlerle rasyonel nedenler arasında bir ayrım yaptı. Ateş gibi doğal bir nedenin belirlenimi bir şey içindir. İnsan gibi rasyonel bir neden ise iki yönlü bir güce sahiptir; ya uygulanabilecek ya da irade edilebilecek bir güç. Böyle bir durumda bile Aristoteles neden mefhumuyla zorunluluğu ilişkilendirmeyi istiyordu: Rasyonel bir gücün sahibi, eğer onu uygulama arzusuna sahipse, zorunlu olarak uygular.[7]

Hume yukarıda gösterilen üç tezi de yıkmayı amaçlar. Bunu da nedenselliğe dair standart örneklerde yaptığı değişiklik üzerinden yapar. Ona göre tipik bir neden (bir köpek ya da bir soba gibi) bir varlık değil, (bir bilardo topunun masa üzerinde dönerek ilerlemesi gibi) bir olgudur. O, paradigmadaki bu değişimi nedenler ve sonuçlardan, 'nesne' gibi konuşarak maskeler. Kabaca konuşursak Hume'cu bir dünyada mümkün olan tek olgu, ideaların ve izlenimlerin meydana gelmesidir, fakat şükür ki, bu kural tartışmada hep aynı tarzda gözlenmez. Karşı çıkan bir kural şudur: Neden ve sonuç birbirinden bağımsız tanımlanabilen iki olgu olmak zorundadır.

Hume geleneksel nedensellik görüşünü hedef alırken, ilk olarak 'varlığa gelen her şeyin bir varlık nedeni olması zorunludur' tezini reddeder:

> Bütün belirgin idealar birbirinden ayırt edilebilir olduğu ve neden ve sonuç ideaları da açıkça belirgin olduğu için bir nesneyi, bir neden ideasına ya da kaynak ilkeye bağlamadan, onun şimdi değil sonraki bir anda var olduğunu kavramak bizim için zor olmayacaktır. (T, 79)

İdealar ayırt edilebilir oldukları için nesneler de ayırt edilebilirdir; dolayısıyla varlığın bir neden olmaksızın bilfiil başlangıca sahip olmasında çelişki yoktur. Elbette 'sonuç' ve 'neden,' 'karı' ve 'koca' gibi bağlantılı terimlerdir. Nasıl ki her kocanın bir karıya sahip olması gerekiyorsa, her

7 Bkz., G. E. M. Anscomble, "Causality and Determination," *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell, 1981), 133-147.

sonucun da bir nedeni olmak zorundadır. Fakat nasıl ki her erkeğin evli olması gerekmiyorsa, her olgunun nedeni olması zorunlu değildir.

Bir neden olmadan varlığa gelen bir şeyi kavramak saçma değilse, onun belirli bir tür neden olmadan varlığa gelmesini kavramak hiç saçma değildir. Her şey, der Hume, her şeyi meydana getirebilir. Benzerin benzere neden olduğuna inanmak için hiçbir mantıksal sebep yoktur. "Nesneler birbirine zıt değilse, hiçbir şey onları neden ve sonucun birbirine tamamen bağımlı olduğu bu sürekli birleşmeden alıkoyamaz." (*T,* 173) Çünkü birçok farklı sonuç belirli bir nedenden kaynaklandığı için mantıksal olarak kavranabilir, fakat biz sadece tecrübeyle aktif nedeni bulabiliriz. Peki, bu hangi temel üzerinde olur?

Hume nedenleri ve sonuçlara dair hüküm verebileceğimiz üç kural önerir:

1. Neden ve sonuç uzay ve zamanda bitişiktir.
2. Neden sonuçtan önce gelmelidir.
3. Neden ve sonuç arasında daima bir birlik vardır. (*T,* 173)

Üçüncü kural en önemlisidir: "Herhangi iki nesne arasındaki ilişkinin birkaç kez tekrarlanmadığı takdirde, bu iki nesnenin neden ve sonuç olduğunu söylemememiz için bitişiklik (*contiguity*) ve ardıllık (*succession*) yeterli değildir." Peki, bu bizi daha ileri götürebilir mi? Eğer nedensel ilişkiyi bir durumda tespit edemezsek, tekrarlanan durumlarda onu nasıl tespit edeceğiz?

Hume, 'sürekli birleşimin gözlemlenmesi *zihinde* yeni bir izlenim meydana getirir' diyerek cevap verir. A'yı izleyen B ile ilgili yeterli sayıda örnek gözlemlersek, gelecek sefer A ile karşılaştığımızda onun B'ye doğru ilerleyeceğini saptarız. Bu, geleneksel aksiyomların üçüncüsünde ifade edilen zorunlu bağlantı düşüncesinin kökenidir. Zorunluluk 'zihnin içsel izleniminden ya da düşüncelerimizin bir nesneden diğerine taşınmasının saptanmasından ötesi değildir.' Hume bu görüş sayesinde öncül bir izlenim olmadan ideanın var olamayacağı tezinin bir kez daha doğrulandığını iddia eder. Nedenin kendisini gösterdiği sonuca dair hissedilen beklenti, yani alışılagelmiş bağdaşımın ürettiği bir izlenim, zorunlu bağlantı fikrinin türetildiği izlenimdir.

Hume bu tartışmayı nedenselliğe dair iki tanım önererek özetler. İlki şudur: Bir neden "başka bir nesnenin öncülü ve ardılıdır ve öncüle ben-

zeyen bütün nesnelerin ardıla benzeyen nesnelere göre yeri, öncüllük ve ardıllık ilişkisi gibi bir ilişkiye göredir." Bu tanımda ne zorunlu bağlantı hakkında bir şey söylenir ne de zihnin faaliyetine herhangi bir atıfta bulunulur. Felsefî analizi daha açık olan ikinci bir tanım şöyledir: Bir neden "başka bir nesnenin öncülü ve ardılıdır ve muhayyilede onunla öyle birleşir ki, birinin ideası, diğerinin ideasını oluşturmak için zihni ve diğerinin daha canlı bir ideasını oluşturmak için de izlenimi belirler." (*T*, 170, 172)

Her iki tanımda da bazı sorunlar mevcuttur. İkinciden başlayalım. Bize zihnin, var olan bir ideayla diğerini meydana getirmek için 'belirlendiği' söylenir. Burada bir döngüsellik yok mudur? Zira 'belirlenmek,' 'nedensellikten' pek farklı değildir. Hatırlarsak Hume'un zorunlu bağlantı teorisi doğal zorunluluk için olduğu kadar ahlaki zorunluluk için de; fiziksel nedensellik için olduğu kadar zihinsel nedensellik için de geçerliydi. İlk tanıma dönersek *benzerlik* (resemblance) mefhumuna daha yakından bakmamız gerekir. Hume'un tanımını literal olarak alırsak, kafesteki bir parça peynirin ortadan kaybolma nedeninin küçük oğlumun beyaz faresi olduğu türünden şeyleri reddetmek zorunda kalırız. Çünkü bütün beyaz şeyler benim fareme benzer, fakat bütün beyaz şeyler peynirin ortadan kaybolmasına neden olamaz. *Benzerlik* mefhumunun bazı nedensel kavramlara üstü kapalı olarak işaret edilmeden tamamen arındırılıp arındırılamayacağı (mesela doğal türden benzerliklere işaret ederek) şüphelidir.

Kant'ın Cevabı

Hume'un nedensellik görüşü yoğun bir felsefî araştırmayı hak eder. Zaten böyle de olmuştur. Kant geçici ardışıklığın (*temporal succession*), nedenselliği tanımlamada kullanılabileceği düşüncesini hedef aldı; bunun yerine geçici birbirini izlemeyi (*temporal sequence*) belirlemek için nedensellikle ilgili kavramların kullanılması gerekirdi. Kısa bir süre önce var oluşun nedensiz bir başlangıcının kavranabilir olup olmadığı sorusu tartışılmıştı: Burada da şeylerin ne zaman başladığını belirlemek için nedensellikle ilgili kavramları kullanmalıyız.[8] Bununla birlikte Kant nedenselliğe dair felsefî tartışmaya tamamen yeni bir yaklaşım getirir ki,

8 Bkz. G. E. M. Anscomble, "Times, Beginnings and Causes," *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, 148-162.

tartışmanın gündemi bugün bile onun belirlediği bu yaklaşım üzerinden devam eder.

Kant'ın Hume'a verdiği cevap *Critique of Pure Reason* içindeki ilkeler sisteminde, 'Tecrübenin Analojileri' adlı bir bölümde karşımıza çıkar. Bu bölüm, tecrübenin ancak algılarımız arasında zorunlu bağlantılar kurulduğu taktirde mümkün olduğu tezini oluşturmaya çalışır. Bunun ispatında üç aşama vardır ve Kant bunlara birinci, ikinci ve üçüncü analojiler der. İlk ikisi şu şekildedir: (a) Eğer tecrübeye sahip olacaksam, objektif bir alanın tecrübesine sahip olmam gerekir ve buna kalıcı tözler dâhil olmalıdır; (b) Eğer objektif bir dünyanın bir tecrübesine sahip olacaksam, nedensel olarak düzenlenmiş tözlerin tecrübesine sahip olmam gerekir. Bu aşamaların her biri refleksiyondan yola çıkarak zamanın farkındalığına ulaşır: Zaman önce devamlılık (*duration*) olarak sonra da ardışıklık (*succession*) olarak düşünülür. İlk ikisinde önerilen argümana ek bir şey olarak görünen üçüncü analoji, zamanda birlikte var olma düşüncesinden ileri gelir. Birbirleriyle aynı zamanda var olan farklı nesneler uzayda da birlikte var olmalıdır ve bu olunca da bir karşılıklı etkileşim sistemi meydana getirmelidirler.

Kant zamanın kendisinin algılanamaz olduğunu öne sürerek başlar. Tecrübenin bağımsız bir atomu olarak görülen anlık bir duyumu ele alırsak, bu duyum, belirli bir içsel olgunun öncesinde ya da sonrasında olması fark etmeksizin, meydana geldiğinde gösterecek bir şey yoktur. Zamanın farkında olabilmemiz ancak böyle bir fenomeni kalıcı bir özle (*substratum*) irtibatlandırmamız halinde mümkündür. Dahası, eğer salt ardışıklığın (*succession*) zıddı olarak gerçek bir değişim meydana gelecekse, o zaman önce bir şey sonra da başka bir şey olan bir şey mevcut olmak zorundadır. Fakat kendisi sürekli akış halinde olan tecrübemiz, bu kalıcı unsuru sağlayamaz; bu yüzden onu 'töz' diyebileceğimiz objektif bir şey sağlamalıdır. "Zamandaki bütün var oluş ve zamandaki bütün değişme, aynen kalan ve süreklilik gösteren bir şeyin sadece bir var oluş modu olarak görülmek zorundadır." (A, 184)

İlk analojinin sonucu tamamen açık değildir. Acaba Kant burada tecrübe akışının dışında, kalıcı sadece tek bir şeyin –muhafaza edilen maddenin hiç bitmeyen bir niceliği gibi bir şey– bulunması gerektiğini mi göstermeye çalışıyor? Ya da basitçe vardığı sonuç, en azından bazı kalıcı şeylerin bulunması; bu şeyin de taşlarda ve ağaçlarda gördüğümüz gibi anlık olmayan

bir devamlılığa sahip objektif varlıklar olması gerektiği midir? Ampirist atomculuğu çürütmek için yalnızca ikinci sonuç zorunludur; fakat bu sonuç daha zayıftır.

İkinci analoji basit bir gözleme dayanır ve onun önemini fark eden ilk filozof Kant'dır. Eğer hâlâ ayakta duruyor ve nehirde akıntı yönünde giden gemiyi izliyorsam, farklı görüntülerin bir ardışıklığına sahibim: Önce geminin akıntıya karşı oluşu, sonra akıntı yönünde oluşu vs. Fakat aynı şekilde bir eve bakarsam tecrübelerimde belirli bir ardışıklık olacaktır: Önce belki evin çatısına bakacağım, sonra yukarıdaki ve aşağıdaki katlara ve son olarak da zemin kata. Peki fenomenlerin salt sübjektif ardışıklığıyla (evin çeşitli anlık görüntüleri) ile bir değişimin objektif gözlemini (akıntıya doğru giden geminin hareketi) ayıran nedir? Birinci durumda, eğer istersem algıların düzenini değiştirmek benim için mümkün olabilir, fakat ikinci durum için bu geçerli değildir. Bununla birlikte, bazı zorunlu nedensel süreklilikler dışında ayrım yapacak bir zemin yoktur:

> Bir olay düşünelim ve olayın bir kuralı, kendisini takip edeceği bir öncülü olmasın. O zaman algıdaki tüm ardışıklık hayalî olur ki, bu da tamamen sübjektiftir ve hangi algının önce hangisinin sonra geleceğini belirlemek mümkün olmaz. Öyleyse biz hiçbir nesne ile ilgisi olmayan bir izlenim oyununa sahibiz ve algımızda bir fenomenle diğeri arasında geçici ayrımlar yapmak imkânsızlaşır. (A, 194)

Hume'a göre biz ilk olarak olgular arasındaki geçici ardışıklığı algılar, sonra birini neden diğerini de sonuç olarak kabul ederiz. Fakat bu alıntı bize Hume'un bu düşüncesinde derin bir yanlışlık olduğunu gösterir. Maddeler tam tersi durumdadır: Neden ve sonuç arasındaki ilişkiler olmadan zamanda düzen kuramayız; kurabilsek bile, der Kant, yalın geçici ardışıklık, nedenselliği açıklamak için yetersiz kalır, çünkü neden ve sonuç eş zamanlı olabilir. Uzun zaman önce Augustine ayağın ayak izine neden olduğunu, bunun tam tersi olmadığını söylemişti. Kant da bir topun dolgun bir minder üzerine atıldığında, düşer düşmez bir çukur meydana getireceğini, topun neden ve çukurun da sonuç olduğunu söyleyerek bize onu hatırlatır. Biz bunu biliriz çünkü bu gibi bütün toplar bir çukur meydana getirir, fakat bu gibi her çukur bir toptan gelmez.

Üçüncü analoji, ikinci analojiyle aynı noktadan başlar, fakat aksi istikamette ilerler:

> Algımı önceye aya sonra dünyaya, ya da tam tersi, önce dünyaya sonra aya çevirebilirim; çünkü bu nesnelerin algısı, onların birlikte var olduğunu söylediğim her iki düzende de birbirini takip edebilir. (B, 258)

Fakat her iki algıda da bana, aralarındaki düzenin ters çevrilebileceğini söyleyen hiçbir şey yoktur. Kant belki de aceleci davranarak şu sonuca varır: "Bu yüzden tözlerin uzayda birlikte var olmaları tecrübe tarafından bilinemez, aralarında karşılıklı etkileşim olduğu varsayımı hariç." (B, 258)

Nasıl eleştirilirse eleştirilsin, şüphe yok ki Kant'ın analojilerinin zaman ile nedensellik arasında kurduğu ilişki Hume'un hayal ettiğinden çok daha karmaşıktır; ve yine şüphe yok ki Berkeley'nin töz mefhumunu terk etmesi onun, idealizmi nedeniyle dünyanın gerçekliği olarak gördüğü fenomenlerin düzenlenmiş silsilesini (*sequence*) yıkar.

Nasıl ki Kant *Critique of Pure Reason*'nda bilginin, koşullara dayalı olan tecrübe dünyasından arındırılması iddialarının boşuna olduğunu göstermeye çalıştıysa, Hegel de özellikle *The Phenomenology of Spirit*'inde bize mutlak olanın koşullardan bağımsız bilgisini verecek otantik bir metafizik kurmaya çalışır. Hegel'in idealizmi, bir anlamda metafizik spekülasyonun yüksek konumuna işaret eder. Metafizik açıdan karşıtları bu tip tüm girişimlerin zorunlu olarak belirsiz ve gereksiz olduğunu göstermek için, onun metninden bazı kısımlar seçtiler. Fakat onun metinlerinden bu bölümde ele aldığımız konuyla ilgili görüşler içeren kısımlar seçip sunmak muazzam derecede zordur. Bunun sebebi, Hegel'in deha sahibi olmaması değil, onun düşüncesinde holizmin baskın karakter olmasıdır. Hegel'e göre bütün seviyelerde, parçalar ancak bir bütünün parçaları olarak anlaşılabilir. En küçük bir şeyin bile gerçek bilgisini, eğer onun bütün evrenle ilişkisini anlamazsak elde edemeyiz. Bütün evrenden daha küçük bir hakikat yoktur. Onun yazdığı bazı şeyler anlamanın altın madeninden çıkarılan külçeler olarak kullanılabilir, fakat onun metafizik sistemi ya bir bütün olarak alınmalı ya da tamamen bırakılmalıdır.

Descartes ile Hegel arasındaki dönem metafizik sistem inşasının büyük çağıydı. Ortaçağda birçok yetenekli metafizikçi vardı, fakat onlar kendilerini yeni bir sistem yaratan kişiler olarak görmek yerine, Aristoteles'in dehası ve Kilise öğretilerinin sunmuş olduğu bir sisteme ufak katkılarda bulunan kişiler olarak gördüler. Öte yandan Descartes, Spinoza, Kant ve

Hegel kendilerini sistem kurucu olarak gördü, bilinebilecek bütün temel hakikatleri bir ahenge sokan bütün bir sistem. Hiçbirinin bu muazzam işte başarıya ulaştığı söylenemese de, onların ceasur hatalarından öğrenilecek çok şey vardır.

19. ve 20. yüzyıllarda Batı felsefesi kıta Avrupası ile İngilizce konuşulan dünya arasında birbirine karşıt geleneklere ayrıldığında, bu geleneklerden biri ortaçağ modelini benimserken diğeri erken modern dönem metafizikçilerin izinden gitti. Almanya ve Fransa'daki filozoflar kendinden öncekilerin kurduğu sistemin yerini alacak yeni bir sistem kurmayı vazife bildiler. İngiltere ve Amerika'da ise filozofların çoğu kendilerini doğa bilimcilerinin eserleri ve gündelik dil tarafından belirlenen çerçevedeki belirli unsurları berraklaştırmaya veya değiştirmeye zorladılar. Fakat birçok filozof her iki paradigmada içerisinde de adlandırılmaya karşı direndi. Bu paradigmalara kilitlenip kalmaktan sakınmanın en iyi yolu uzun bir dönemi kapsayan bir felsefe tarihi araştırmasıydı.

7.

Zihin ve Ruh

Descartes: Zihin Üzerine

Erken modern dönemde en önemli gelişimin gerçekleştiği felsefe alanı zihin felsefesi oldu. Bu durum özellikle Descartes'ın eseriydi. Kartezyen fiziğin ömrü kısa süreli olup yaygınlık kazanamadığı ölçüde Kartezyen psikoloji benimsendi. Öyle ki Descartes'ın eserini hiç okumamış, okumuş olsa da, açıkça reddeden birçok kişinin düşüncesindeki etkisi günümüze dek gücünü muhafaza etmiştir.

Descartes zihin ile beden arasındaki sınırı yeniden çizdi ve zihinsel olanın tanımlanmasında yeni bir yol ortaya koydu. Onun döneminden beri filozoflar ve bilim adamları için psikolojiyi Ortaçağ ve Rönesanstaki Aristotelesçi öncüllerinden oldukça farklı bir şekilde düzenlemek doğal bir şey haline gelmiştir.[1] Bu durum insan doğası ve doğal dünyaya dair gündelik düşünceyi dahi etkilemiştir.

Aristotelesçiler, zihni insanları diğer hayvanlardan ayıran bir –ya da bir dizi– yeti olarak gördü. Konuşma yetisi olmayan hayvanlar bizimle belirli yetilerinde ve faaliyetlerde ortaktır: Köpekler, inekler ve domuzlar bizim gibi görürler, duyarlar ve hissederler; onlar duyum yetisi veya yetilerinde bizimle ortaktır. Fakat yalnız insanlar soyut şeyler düşünebilir ve rasyonel kararlar alabilir: Onlar akıl ve iradeye sahip olması itibariyle diğer hayvanlardan ayrılırlar. Arsitotelesçilere göre zihni meydana getiren

1 Bkz., Cilt II, Bölüm 8.

şey esas olarak bu iki kuvvedir. Duyum maddi bir beden olmadan imkânsızken, akli faaliyet ise belirli bir anlamda madde ötesidir.

Descartes ve takipçileri zihin ve beden arasındaki sınırı başka bir konuma yerleştirdi. Zihinsel olanın tanımlayıcı karakteristiği akıl veya rasyonalite değil bilinçti: Zihin içgözlemin (*introspection*) erişebildiği her şeyin alanıdır. Dolayısıyla zihin sadece insanın anlamasını ve iradesini değil onun görmesini, duymasını, hissetmesini, acısını ve hazzını da ihtiva eder. Descartes'a göre insan tecrübesinin bütün formları maddi değil manevi bir unsuru içerir. Bu unsur olumsal olarak bedensel nedenlerle, dışavurumlarla (*expressions*) ve mekânizmalarla bağlantılı olan fenomenal bir unsurdur.

Aristotelesçi öncülleri gibi Descartes da zihnin insanı diğer hayvanlardan ayıran şey olduğuna inanıyordu, fakat onun sebepleri oldukça farklıydı. Aristotelesçilere göre zihnin sınırı akli ruhtu ve bu sadece insanların sahip olduğu bir şeydi. Descartes'a göreyse, zihin duyumu da kapsar ve sadece insanlar gerçek duyuma sahiptir. İnsanlarda duyuma eşlik eden bedensel makine hayvani bedenlerde de bulunabilir, fakat bir hayvanda acı gibi bir fenomen bilincin eşlik etmediği salt mekânik bir olgudur.

Hayvanları salt makine olarak görme konusunda Descartes'ın takip eden çok fazla kişi olmadı, fakat onun zihinsel olanın karakteristiği olarak rasyonalitenin yerine bilinci koyması yaygın bir şekilde kabul edildi. Bu, zihni imtiyazlı bir alan olarak görmenin sonucuydu. Dil kullanıcılarının akli kapasitesinin karakteristiği bir ayrıcalık üzerinden belirtilmez: Kuantum fiziğini anlasam veya öğrenmeye azmetsem de başka bir onu insan benden daha iyi bilebilir. Öte yandan, birisinin neyi tecrübe ediyor olduğunu bilmek istiyorsam, onun kendi ifadelerine özel bir statü vermek zorundayım. Bana neyi gördüğünü veya duyduğunu ya da neyi hayal ettiğini ve kendine ne söylediğini söylersen, söylediğin şey hatalı olamaz. Elbette onun doğru olması gerekmez –ya yalan söylüyor ya da kullandığın kelimeleri yanlış anlıyor olabilirsin– fakat senin ifadelerin hatalı olamaz. Dolayısıyla tecrübeler belirli bir tartışma-götürmezlik özelliğine sahiptir ki, Descartes bunu düşüncenin esas özelliği olarak görür ve kendi epistemoloji sisteminin temeli olarak kullanır.[2]

Descartes'ın etkisindeki bu devrimsel değişimin nasıl gerçekleştirildiğini görmek için ikinci *Meditations*'a dönmemiz gerekir. Kendisinin var

2 Bkz., bu kitap Bölüm 4.

olduğuna ikna olan ve bunu ispatlayan Descartes şu soruyla devam eder: "Var olduğunu bilen ben, *neyim*?" İlk anda verilen cevap benim düşünen bir şey olduğumdur (*res cogitans*). "Düşünen şey nedir? O; şüpheye düşen, anlayan, kavrayan, doğrulayan, yanlışlayan, irade eden, geri çeviren ve ayrıca hayal eden ve hisseden bir şeydir." (AT VII. 28; *CSMK* II. 19) Her zaman olduğu gibi Descartes'ta 'düşünce' geniş bir çerçevede anlaşılmalıdır: Düşünmek her zaman bir şeyi ya da başka bir şeyi düşünmek değildir; ona akli meditasyonun yanında istem (*volition*), duyum ve duygu da dahildir. Önceki yazarlardan hiçbirisi bu kelimeyi bu kadar kapsamlı olarak kullanmadı. Fakat Descartes kelimenin anlamını değiştirdiğini düşünmüyordu. O, kelimeyi alışılmadık şeylere uyguladı çünkü o şeylerin, normal şeylerin en önemli karakteristiği olan özelliğe, yani anlık bilince (*immediate consciousness*) sahip olduğuna inanıyordu. "Bu terimi bizde, kendisinin anlık bilincine vardığımız her şeyi içerecek şekilde kullanıyorum." (AT VII. 160; *CSMK* II. 113)

Descartes'ın bir *res cogitans*ın karakteristiği olarak sıraladığı faaliyetleri tek tek inceleyelim. Arsitotelesçiler gibi, o da anlama ve kavramanın (*conception*) –kavramlara hâkim olma ve açık düşüncelerin formülasyonu– aklın faaliyeti olduğunu düşünüyordu. Ona göre, açık ve seçik olan düşünce ve algılar aklın mükemmel faaliyetleridir. Sonraki ögeler olan doğrulama ve yanlışlama, Descartes'tan evvel aklın faaliyetleri olarak görülüyordu, fakat Descartes'a göre yargıda bulunmak aklın değil iradenin işidir. Örneğin, '115+28=143' önermesini anlamak aklın bir algısıyken, bu önermenin doğru olduğuna hükmetmek, yani 115 ile 28'i toplayınca 143 etmesi, iradenin işidir. Akıl sadece iradenin vereceği bir hükmün içeriği olan ideaları sağlar. (AT VII. 50; *CSMK* II. 34) Zihnin kendi düşüncelerine dair bilinci yargıyla ilgili bir durum değildir: Bir idea veya idea dizisiyle gerçek dünya arasındaki bir ilişkiyi olumlamadan ya da yanlışlamadan bir ideayı veya idea dizisini akılda bulundurmak, bir yargıda bulunmak demek değildir. 'Doğrulama ve yanlışlama'nın ardından 'irade etme ve geri çevirme' geçelim. İrade önermelere (durumun ne olduğu) ve tasarlamalara (ne yapılacağı) 'evet' ya da 'hayır' deme yetisidir.

Öyleyse akıl (*intellect*), bilme yetisi (*facultas cognoscendi*), irade ise seçme yetisidir (*facultas eligendi*). İrade çoğu kez aklın sunduğu idealar hakkında bir yargıda bulunmaktan uzak durmayı tercih eder. Şüphe etmek de

(Descartes'ın sıralamasında ilk sıradadır çünkü onun kendisi bu evrensel şüpheden ortaya çıkmıştır) aklın değil, iradenin bir faaliyetidir. Fakat akli algı açık ve seçik olduğunda şüphe imkânsızlaşır. Açık ve seçik bir algı ise, ne kadar denenirse denensin, iradeyi zorlayan ve şüphe edilemez bir algıdır. Bu *cogito*nun ürettiği, kişinin kendi var oluşunun algısıdır. Açık ve seçik algının yokluğunda iradenin yargıda bulunması mümkündür, fakat varılan yargı hatalıdır. Hatadan kaçınmak için, algı yeterli seviyede açıklık ve seçikliğe ulaşana dek yargı askıya alınmalıdı. (AT VII. 50; *CSMK* II. 34)

Descartes irade özgürlüğüne inanıyordu, fakat onun öğretisini anlamak için aldırmazlık özgürlüğü (*liberty of indifference*) (alternatifler arasında tercihte bulunabilme) ile kendiliğindenlik özgürlüğü (*liberty of spontaneity*) (kişinin arzularını takip edebilme) arasındaki ayrımı hatırlamak zorundayız. Descartes aldırmazlık özgürlüğünü çok fazla önemsemedi: Bu sadece belirli bir tercihin lehinde ve aleyhinde olan sebepler dengede olduğu zaman mümkündü. İradeye onaylamaktan başka alternatif bırakmayan açık ve seçik algı, aldırmazlık özgürlüğünü ortadan kaldırsa da kendiliğindenlik özgürlüğünü yerinde bıraktı. "Bizim için iyi olan bir şeyi çok açık olarak gördüğümüzde artık arzularımızın akışını durdurmak çok zordur –bana göre kişi düşüncesini değiştirmediği sürece imkânsızdır." İnsan zihni açık ve seçik algının verilerini, aldırmaz bir şekilde değil, kendiliğinden onayladığında en iyi durumundadır.

Akıl ve irade yetileri için bu kadar yeterli. Bir *res cogitans*ın faaliyetleri arasında muhayyile ve duyum da sıralanır. Descartes burada en çarpıcı yeniliğini yapar. Aristotelesçilere göre beden olmadan duyum mümkün değildi, çünkü duyum bedensel organların faaliyetini gerektiriyordu. Descartes, okuyucularını henüz Aristotelesçi önyargılardan uzaklaştırmamışken bazen 'sentire'[3] kelimesini benzer şekilde kullanır. Fakat Kartezyen sistemde duyum katı bir şekilde düşüncenin bir şeklinden ibaretti. Onun şüpheden kurtulmaya çalıştığı ilgili bölümü zaten gördük. Descartes şöyle der: "Şimdi ışığı görüyor, sesi duyuyor, sıcaklığı hissediyorum. Bu nesneler gerçek değildir, çünkü ben uykudayım; fakat en azından bana sanki görüyor, duyuyor, ısınıyormuşum gibi geliyor. Bu ise gerçek dışı olamaz ve buna tam olarak benim duyumum denir." Descartes burada kesin bir anlık tecrübeyi (yanlış olması mümkün olmayan bir belirli-belirsiz bir ışık

3 Hissetmek, algılamak gibi manalara gelen bir İtalyanca kelime (*çev.*).

görünmesi) izole etmeye çalışır ve bu hem gerçeğe uygun tecrübede hem de halüsinasyona benzeyen tecrübede ortaktır. Bu herhangi bir yargıda bulunmayı gerektirmez: Kartezyen şüphe disiplininin bir parçası olarak herhangi bir yargıda bulunmaktan sakınsam da o, sahip olabileceğim bir düşüncedir. Fakat elbette yargı düşünceye eşlik *edebilir* ve Aristoteles'çilikten henüz arınmamış bir kişi, dünyada benim algıma tamamen benzeyen gerçek şeylerin var olduğunu iddia eden hatalı yargıyla aslında onu destekleyebilir. (AT VII. 437; *CSMK* II. 295)

Bedendeki hareket insanın duyumuna sebep olup, eşlik eder: Örneğin görme, optik sinirlerin uç noktalarındaki hareket sayesinde gerçekleşir. Bu mekânik olgular saf zihinsel düşünceyle olumsal olarak bağlıdır ve Descartes bir bedene sahip olduğundan ve bir dış dünyanın var olduğundan hâlâ şüphe ettiği bir aşamada, duyumlarının gerçekleştiğinden emin olabilir. Onun, cisimleşmiş bir zihinde meydana gelen duyumlardaki mekânik unsurları açıklayacağı bir pozisyona gelmesi, Tanrı'nın doğru oluşu ve O'nun kendisine verdiği yetilerin doğası üzerine yaptığı meditasyondan hemen sonradır.

Aynı mekânik hareketler bir hayvanın bedeninde de meydana gelir. Beğenirsek bu duyumları geniş bir anlamda kullanabiliriz. Fakat bir hayvan düşünceye sahip olamaz ve kabaca söylersek, duyum düşüncenin içinde meydana gelir. Descartes'a göre buradan şu sonuç çıkar: Bir hayvanın beden makinesi, insanda acıya karşı oluşan ifadeye benzer şekilde bir tepki verme dahi o hayvan acı çekmez:

> Hayvanların düşünceye sahip olmasına dair şundan başka bir argüman göremiyorum: Göze, kulağa, dile ve bizimki gibi diğer duyu organlarına sahip oldukları için onların da bizim gibi duyum sahibi olması mümkün görünüyor ve düşünce bizdeki duyum türünden bir duyumu gerektirdiği için benzer düşünceler onlara da atfedilebiliyor. Bu argüman, ki gayet açıktır, erken dönemlerden beri tüm insanların zihinlerini ele geçirmiştir. Fakat hem daha güçlü hem de sayıca daha çok başka argümanlar da vardır ki, bunlar herkese çok açık görünmese de, insanı güçlü bir şekilde bunun zıddını düşünmeye sevk eder.

Öyle görünüyor ki, hayvanların hislere ve bilince sahip olmadığı doktrini, bu gün birçok insan için olduğu gibi, Descartes'ın çağdaşlarına da şa-

şırtıcı gelmemiş. Fakat onun bazı takipçileri, hayvanlardan farklı olmayan insanların da karmaşık makinelerden başka bir şey olmadığını iddia ettiğinde insanlar korkuyla tepki verdi.

Düalizm ve Sebep Olduğu Hoşnutsuzluk

Descartes insanlarda zihin ile beden arasında keskin bir ayrım olduğunu iddia eder. O, altıncı *Meditation*'da şöyle der: Bir şeyi başka bir şeyden ayırıp açık ve seçik olarak anlarsam, bu iki şey farklı olduğunu, çünkü en azından Tanrı'nın onları ayırmış olduğunu bilirim. Descartes var olduğunu bildiği için –fakat düşünen bir şey olması dışında kendi doğasına ait başka hiçbir şey gözlemleyemez– doğasının ya da özünün zorunlu özelliğinin düşünen bir şey olmaktan ibaret olduğu sonucuna varır. Gerçekte o, bedeninden farklıdır ve onsuz var olabilir. Bu argümanı düşünürken Descartes'ın 'Ben açık ve seçik olarak B'yi algılamadan, açık ve seçik olarak A'yı algılayabilirim'i 'Ben B olmaksızın açık ve seçik olarak A'yı algılayabilirim' ile karıştırdığını görmemek zordur.

Descartes, bir zorunsuz/olumsal olgu (*contingent fact*) meselesi olarak bu dünyadaki insanların zihin ve bedenin birleşimleri olduğunu kabul eder. Fakat bu birleşimin doğası, yani zihin ile beden arasındaki bu 'sıkı birlik' Kartezyen sistemin en kafa karıştırıcı özelliklerinden biridir. Bize beyindeki pineal bezler dışında, zihnin bedenin hiçbir kısmı tarafından doğrudan etkilenmediği söylendiğinde (AT XI. 353; *CSMK* I. 340) sorun daha belirsiz bir hal alır. Bütün duyumlar ve duygular bedendeki hareketten meydana gelir ki, bu hareket söz konusu bezdeki sinirler üzerinden geçer ve burada belirli bir tecrübeye sebep olan zihne sinyal gönderir.

Descartes görme mekânizmasını şöyle açıklar:

> Bize yaklaşan bir hayvan gördüğümüzde, onun bedeninden yansıyan ışık her bir gözümüzde ona ait iki imge oluşturur ve bu iki imge optik sinirler aracılığıyla beynin iç yüzeyinde, onun deliklerine bakan başka iki şekil oluşturur. Daha sonra buradan, boşluklarının doldurduğu hayati sıvılar vasıtasıyla, bu görüntüler bu sıvılarla çevrelenen küçük bezin karşısına yayılır; bu görüntülerden birinin her noktasını oluşturan hareket, aynı noktaya doğru eğilim gösterir. Bu sayede, iki imge beyin tarafından bu beze bir hale getirilir

> ve bu bez de doğrudan ruha etki ederek onun hayvanı bu şekilde görmesine neden olur. (AT XI. 355; CSMK I. 341)

Beyindeki şekilleri gören ya da okuyan ruh hakkında konuşmak ruhu küçük bir insan ya da minyatür insan (*homunculus*) olarak tahayyül etmek demektir. Descartes'ın kendisi de *Dioptrics*'te retinal imgelerin meydana gelişini betimlerken, bu hata hakkında uyarıda bulunur. Descartes, bu imgelerin dünyadan beyne bilgi taşınması sürecinin parçası ve onların, kendilerinden kaynaklandıkları nesnelere benzerliklerini belirli bir derecede muhafaza ettiklerini söyleyerek okuyucuyu bilgilendirir: "Bu imgeyle nesnenin –sanki beynimizin içinde başka bir çift gözümüz varmış gibi– farkına varmamızın bu benzerlik sayesinde olduğunu düşünmek doğru olmaz."

Fakat minyatür insan hatası, ruh ile pineal bez arasındaki ilişkinin sanki bir görme ya da okuma ilişkisiymiş gibi ele alınmasında da mevcuttur. Zihin ile madde arasındaki etkileşim felsefî olarak gözün birkaç santim arkasındaki nesneyi, sanki gözün kendi içindeymiş gibi karıştırması durumuna benzer. Zihin-beden problemi pineal bezin dâhil edilmesiyle çözülmez, sadece minyatürize edilir.

Descartes'ın anladığı şekliyle, zihin ile madde arasındaki etkileşim fazlasıyla gizemlidir. Descartes'ın fizik sisteminde maddi nedenselliğin tek formu hareketin iletişimidir ve zihin mekânda dolaşan türden bir şey değildir. "Ruh, bedeni nasıl hareket ettirir?" diye sorar Prenses Elizabeth. Elbette hareket bağlantıyı, bağlantı da uzamı gerektirir ve ruh yer kaplamaz. Descartes cevap olarak ağırlığı, yani bir cismin ağrılığının yüzeyde herhangi bir bağlantıya gerek olmadan, onu aşağı ittiğini düşünmesini söyler. Elizabeth cevap vermekte gecikmez: Bu ağırlık kavramı Decartes'ın skolastik karışıklıklardan saydığı bir şeydir. Karşılıklı birkaç konuşmadan sonra Decartes prensese bu soruna kafasını daha fazla yormamasını söyler.

Aslında Elizabeth, Descartes'ın zihin felsefesindeki temel zayıflığı tespit etmişti. Descartes'ın sistemi düalistti, yani iki ayrı dünyayı –maddeyi içeren fiziksel dünya ile belirli zihinsel olguları içeren fiziksel dünya– eşit derece benimseyen bir sistemdi. Bu iki dünya öylesine farklı sistematik yollarla tanımlanıp tasvir edilir ki, zihinsel ve fiziksel gerçeklikler ancak –mümkünse tabi– nedensellik ve olgusallığın normal kurallarını aşan gizli bir yolla etkileşirler. Söz konusu düalizm temelden hatalı bir felsefedir. Prensesin işaret ettiği tutarsızlığa sonraki yüzyıllarda büyük bir sabır ve

çabayla Kant ve Wittgenstein işaret edecekti. Fakat Kartezyen düalizm 21. yüzyılda hâlâ canlıdır ve iyi bir durumdadır.

Determinizm, Özgürlük ve Uyumculuk

Düalizmin Descartes'ın yaşadığı dönemde sesi en çok çıkan eleştirmeni, Kartezyen zihin gibi uzam sahibi olmayan, ruhsal tüm varlıkları reddeden Thomas Hobbes'tu. Descartes'ın insan ile hayvan arasındaki farkı abarttığı ölçüde, Hobbes bu farkı küçümsedi. O, insani eylemi hayvani eylemin belirli bir formu olarak açıkladı. Hayvanlarda iki tür hareket vardır, der o, birisi zorunlu (*vital*) diğeri istemli (*voluntary*). Zorunlu hareketler nefes alma, sindirim yapma ve kan dolaşımı gibi hareketleri içerirken, istemli hareketler "gitmek, konuşmak, kollardan birisini hareket ettirmek ve bu şekilde ilk olarak zihinlerimizde hayal edebileceğimiz şeyleri" içerir. Descartes'ın (ve ondan evvelki Aristoteles'çilerin) akla (*reason*) atfettiği işlemler Hobbes tarafından muhayyileye yüklenir ve salt maddi olan bu hareket tüm hayvanlarda ve kafadaki her tür küçük hareketin düşüncesinde ortak olan yetidir. Eğer belirli bir hayale kelimeler ya da diğer işaretler neden olursa buna 'anlama' denir. Fakat bu da tüm hayvanlarda ortaktır: "Bir köpeğin alışkanlık üzere sahibinin çağırmasını ya da hareketlerini anlamasında olduğu gibi diğer birçok hayvan da anlar." (*L,* 3, 10)

Hayvanlar ile insanlar arasındaki fark sadece şudur: Bir insan bir şeyler hayal ettiği zaman merakını sürdürerek onunla ne yapabileceğini öğrenmek ister. Fakat bu bir akıl meselesi değil, irade meselesidir. İrade insanlara özgü bir yeti değildir: Bir irade sadece bir arzudur; bir düşünme (*deliberation*) eğitiminin sonunda gelen bir arzudur ve 'düşünmeye (*deliberation*) sahip olan hayvanlar da zorunlu olarak iradeye sahip olmalıdırlar.' İnsani ve hayvani tutkular mekânik güçlerin benzer sonuçlarıdır. Aradaki fark yalnıza şudur ki, insanlar muhayyilelerinde kullandıkları şeyin faaliyetinde daha geniş bir istek dağarcığına sahiptir. Hayvanlarda iradenin özgürlüğü insanlardakinden daha az değildir.

Bu tez büyük bir saldırıya ve Hobbes'un sürgününde pay sahibi olan bir kraliyet piskoposu Derry'li John Bramhall ile meşhur bir tartışmaya neden oldu.[4] Hobbes ısrarcıdır: "Böylesi bir özgürlük, yani zorunluluktan

4 Aşağıdaki alıntıların yapıldığı kitap 1663'te *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* ismiyle yayımlanmıştır.

özgür olmak, ne insanların ne de hayvanların iradesinde bulunur." Fakat zorunluluk ve özgürlük birbirine zıt olmak zorunda değildir:

> Özgürlük ve Zorunluluk Uyumludur: Suyun kanaldan akmasının sadece özgürlük değil zorunluluk da olması gibi, insanların istemli olarak yaptıkları Eylemler de böyledir. Çünkü bunlar onların iradesinden, yani özgürlüğünden gelir ve insanın iradesinin her eylemi ve arzu ve eğilimler bir nedenden, bu neden de başka nedenlerden gelir. Bu da devam eden bir zincir halinde Tanrı'nın eline, yani tüm nedenlerin ilkine, zorunlu olarak uzanır. (L, 140)

Bramhall buna itiraz eder: "Bu çok ilkel bir nedenselliktir, aynı kanatları kesilen bir kuşun uçmak zorunda olması gibi. Saçma bir özgürlük değil midir bu?" Hobbes bir insanın irade etmeye değil, iradesinin peşinden gitmeye özgür olduğunu söyleyerek cevaplar. Örneğin, yazma özgürlüğü ya da yazmaktan vazgeçme özürlüğü insana önceki iradesinin bir sonucu olarak gelmez. Hobbes öfkelidir: "O, *irade edince yapmaya özgür olma* ile *irade etmeye özgür olma* arasındaki farkı anlayamadığı için, tartışılan bu karşıtlığı, bu konuda eseri olan biri de olsa, fark edemez." Hobbes'un özgürlükle ilgili görüşü ona 'uyumculuk' (*compatibilism*) denen doktrinin kurucusu ünvanını verir. Bu teze göre özgürlük ve determinizm birbiriyle uyumludur. Bramhall'ın işaret ettiği gibi, Hobbes bu tezi cansız varlıkların eylem biçimi ile insan gibi rasyonel canlıların eylem biçimi arasındaki belirgin farkın hakkını veremeyerek, baştan savma bir şekilde sunar. Hobbes'un nedenselliği doğrusal nedensellik modeline dayanır; bu modelde her biri bir sonrakine nedensel bir ilişkiyle bağlanan bir dizi olay, birbirini öncelik sonralık zincirinde takip eder. Dolayısıyla benim istemim eylemimden önce gelir ve ona neden olur; istemimden önce ise düşünmem gelerek ona neden olur; düşünmemden önce ise kontrolüm dışındaki bir dizi hareket gelerek ona neden olur ve bu da en son olarak Tanrı tarafından meydana getirilen ilk nedenselliğe varır. Benim eylemim özgürdür, çünkü ondan önce gelen olay iradenin bir eylemidir; o zorunludur çünkü her bir öge, kendi öncülünün zorunlu bir sonucu olduğu bir dizinin en sonunda yer alır.

Fiziksel ve zihinsel olguların bu şekilde belirli bir sıraya göre gerçekleştiği dizi düşüncesinde bazı sorunlar vardır. Hobbes'a göre zihinsel olgular (bir düşünce veya bir irade) Descartes'ta olduğu gibi maddi uzayın dışındaki ruhsal bir alanda gerçekleşmez. Ona göre, zihnin bütün hareketleri

aslında bedendeki hareketlerdir. Fakat daha sonra filozofların keşfedeceği üzere, zihinsel ve fiziksel olguları bu şekilde özdeşleştirmek başka sorunlara yol açar. Dahası, birçok istemli davranış durumunda, eylemin öncesinde, Hobbes'un uyumculuk anlayışında iradeyi gerektiren nedensel role karşılık gelecek zihinsel olgular bulunmaz. Uyumculuğun artı ve eksileri Immanuel Kant gibi daha sofistike filozofların geliştirdiği versiyonlarda daha iyi değerlendirilir.[5]

Locke'un iradeyi ele alış şekli Hobbes'unkinin geliştirilmiş halidir. 'Zihnin bir düşünce veya buyrukta bulunan tercihi ya da belirli bir eylemi yapıp yapmama konusundaki kararıyla' zihnimizdeki eylemleri yapma veya onlardan vazgeçme gücü buluruz ve bedenler. Bu güç, bizim irade dediğimiz şeydir ve böyle bir gücün, yani söz konusu emrin uygulanması istem (*volition*) ya da irade etmedir (*willing*). Böyle bir emre itaat ederek yapılan bir eyleme, istemli eylem denir. Bir insan, zihnin emrine uygun olarak düşünme ya da düşünmeme, hareket etme ya da etmeme gücüne sahip olduğu müddetçe özgürdür. (*E*, 236-237)

Hürriyet (*liberty*) veya özgürlük (*freedom*) iki şeyi gerektirir: Eyleme istemi ya da eyleme veya eylememe gücü. Bir tenis topu özgür değildir, çünkü bunların hiçbirine sahip değildir. Yıkılan bir köprüden düşmekte olan bir insan düşüşü durdurma istemine sahiptir fakat bunu yapacak gücü yoktur; dolayısıyla düşüşü özgür bir eylem değildir. Bir şey yapma istemine sahip olmam ve onu yapıyor olmam eylemimi özgür bir eylem yapmak için yine de yeterli olmayabilir:

> Bir kişi varsayalım; bu kişi derin bir uykudayken bir odaya götürülsün, içinde uzun süredir tanıdığı ve konuştuğu başka bir kişinin bulunduğu ve kapısı açılmayacak şekilde kilitlenen bir oda. O kişi uyandığında kendisini orda, diğer kişiyle birlikte bulduğu için mutlu olacak ve gitmek yerine kalmaya tercih edecektir. Soruyorum, onun orda kalması istemli değil midir? Sanırım kimse bundan şüphe etmeyecektir ve orda kilitli durumdayken kalma hürriyetine de gitme özgürlüğüne de sahip olmayacaktır. (E, 238)

Bu, bir eylemin özgür olmadan da istemli olabileceğini gösterir. Özgürlük zorunluluğun zıddıdır, fakat istemlilik zorunlulukla uyumludur. Bir

5 Ayrıca bkz. Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power* (Oxford: Blackwell, 1975), 145-161.

insan bir durumu, o durum o an meydana gelmemiş veya değişmiş olsa da tercih edebilir ve zorunluluğun o durumu değiştirilemez kılışı durumu değiştirmez. Fakat istemlilik özgürlük için yeterli bir şart olmasa da zorunlu bir öngerekliliktir. İstenç ya da düşünceye sahip olmayan varlıklar tamamen zorunlu varlıklardır.

Peki, insan iradesinin özgür olup olmadığını sorsak yanıt ne olurdu? Locke bize bu sorunun uykunun kırlangıç veya erdemin kare olup olmadığını sormak kadar yersiz olduğunu söyler. İrade bir güçtür, fâil (*agent*) değil ve özgürlük sadece öznelere aittir. Bir yeti olarak iradeden bahsederken onu kişileştirmekten sakınmamız gerekir. Dilersek şarkı söyleme ve dans etmenin bir yeti olduğunu söyleyebiliriz; fakat şarkı söyleme yetisinin şarkı söylediğini, dans etme yetisinin de dans ettiğini söylemek saçma olurdu. İradenin tercihte bulunduğunu veya özgür olduğunu söylemek de aynı derecede saçmadır.

Öyle görünüyor ki, Locke burada Hobbes'un zihnini meşgul eden sorudan kaçar. Locke'a göre istem, belirli bir eyleme yönelten veya o eylemi engelleyen zihinsel eylem değildir. Peki, bu öznenin zihnin bu belirli eylemini yerine getirme veya onu engelleme özgürlüğüne sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Locke genel bir önerme belirler: Eğer belirli bir düşünce –tercihimize bağlı olarak– onu yerine getirme veya ondan vazgeçme gücüne sahip olduğumuz türden bir düşünceyse, biz özgürüz demektir. Fakat istem, der o, böyle bir düşünce değildir. "İrade etme veya İstem Eylemi söz konusu olduğunda, Düşüncesine gücünün yettiği bir eylem önerilen kişi, bunu yerine getirirse özgür olamaz." (*E,* 245)

Locke'a göre uyanıkken bir şeyi veya başka bir şeyi irade etmeye değil, aynı zamanda sahip olduğumuz belirli istemlere de yardımcı olamayız. "Bir insan hareket etme ya da durma, konuşma ya da susma veya irade ettiği şeyi irade etme özgürlüğüne sahip midir?" sorusuna cevap vermeye gerek yoktur. Burada Locke diğer büyük filozofları tuzağa düşüren bir hatadan ötürü suçludur: 'Zorunlu olarak X'i tercih ediyorsam, X'i tercih ediyorum' doğru öncülünden 'Eğer X'i tercih ediyorsam, zorunlu olarak X'i tercih ediyorum' şüpheli sonucunu çıkaran geçersiz argüman.

Fakat iradenin tercihlerinde özgür olmadığımızı söylerken Locke'un geçerli bir sebebi vardır. Ona göre, bir eylemi yerine getirecek bütün tercihler, daha önce bir zihinsel durum tarafından belirlenir: Şeylerin mevcut

durumundaki bir kaygı (*uneasiness*). Kaygı tek başına iradeyi etkiler ve onun tercihlerini belirler. Biz sürekli çeşitli kaygılar tarafından kuşatılmış durumda bulunuruz ve ortadan kaldırılabilecek olan bu kaygıların en etkilisi 'hayatımızı düzenleyen istemli eylemler zincirinde art arda gelerek iradeyi belirler.' Belirli bir arzunun uzun vadede bizi mutlu edeceğine karar vermiş olsak da, yapabileceğimiz şey onu en çok askıya almaktır. Locke'a göre bu tüm özgürlüğün kaynağıdır ve buna (yanlış bir biçimde) özgür irade denir. Fakat lehte ve aleyhtekilerin değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan arzu iradeyi belirler. (*E,* 250-263)

Locke bu sisteme şöyle bir eleştirinin geleceğinin farkındadır: Eğer insanın irade etme özgürlüğü, irade ettiği şeyi yapmaktan kaynaklanmıyorsa kesinlikle özgür değildir. Locke bu itiraza doğrudan bir yanıt vermek yerine insanların yanlış tercihlerde bulunmasının nedenlerini uzunca ele alır. Lock'un getirdiği temel açıklama Platon'un *Protagoras*'ta önerdiği açıklamayla aynıdır: Şimdiki ve gelecekteki acı ve haz arasındaki oranı, görsel bir illüzyonun akıldaki karşılığıyla belirlersek sonuç yanlış olur. Bunu akşamdan kalma bir içki sersemliği üzerinden bir örnekle gösterir:

> İçmenin hazzı, kişi ağzını şaraba değdirdiği an baş ve mide ağrısına sebep olsaydı, sanırım bardaktaki haz ne olursa olsun kimse şaraba ağzını sürmezdi. Fakat kısa bir süre sonra, hatalı olarak, kötü taraf tercih edilir ve insan her zamanki gibi buna inanır. (E, 276)

Locke: Kişisel Kimlik Üzerine

İnsanın felsefi olarak incelenmesine Locke'un en etkili katkısı iradenin özgürlüğüyle ilgili değil, kişisel kimliğin doğasıyla ilgilidir. Locke kimliği ve farklılığı tartışırken, kimliğin mutlak değil göreceli olduğunu kabul eder: A, F açısından B'nin aynısı olsa da G açısından B'nin aynısı değildir. Bir madde kütlesinin (ne parçacık ekleniyor ne de alınıyor) kimliği için belirlenen kıstas ile canlı bir varlığın kimliği için belirlenen kıstas aynı değildir:

> Canlı varlıklarda kimlik aynı taneciklerin kütlesine değil, başka bir şeye bağlıdır; maddenin büyük parçalarının değişimi kimliği değiştirmez. Bir filizden kocaman bir ağaca dönüşen ve sonra budanan

> meşe aynı meşe, bir tay büyüyüp semiz bir at olduğunda aynı attır. Her iki durumda da cismin parçalarında belirgin bir değişim olması kimliği değiştirmez; meşe aynı meşedir ve at aynı attır, fakat kütleleri farklıdır. (E, 330)

Bitkilerde ve hayvanlarda kimlik, organizmanın kendine has metabolizmasına uygun olarak süregiden yaşamdan oluşur. İnsanlar hayvanî organizmalardır ve Locke 'aynı *İnsan*'ın Kimliği'ne dair benzer bir görüş sunar (elbette 'insan' (*man*) her iki cinsiyetten insan kastedilmektedir). Bir insanın kimliği "madde parçacıklarının çok çok kısa süre içinde birbirlerinin yerini alarak, sürekli aynı düzenli bedenle birleşip devam eden aynı hayata bir katılımdan başka bir şey değildir." Ona göre, kimlikle ilgili mümkün olmayan durumları aklımızı yitirmişçesine kabul etmemize gerek duymayız ve ancak bu tanım sayesinde bir embriyo ile 'bir yıl üzgün ve bir yıl normal' olan kişinin bir ve aynı kişi olmasını kabul edebiliriz.

Buraya kadar Locke'un insan kimliği tanımı açık ve makul görünüyor. Fakat onun, ölmüş bedenin yeniden dirilmesiyle ilgili Hıristiyanlık doktrinleri yanında reenkarnasyon ve ruhun başka bedene geçmesi gibi, bedenden ayrılan ruhun yaşamaya devam ettiğini söyleyen kadim teorilerle birlikte ela alan bir pozisyonu benimsemesi durumu karmaşık bir hale getirir. İnsanın kimliğiyle ilgili görüşümüzü, der Locke, insanın ruhunun kimliğine dayandıramayız. Çünkü ruh bir bedenden başka bir bedene geçiyorsa; Sokrates'in, Pontius Pilate'in ve Cesare Borgia'nın aynı kişiler olup olmadığını bilemeyiz. Bazıları günahkâr insanların ruhlarının (Roma İmparatoru Heliogabalus gibi) öldükten sonra, ceza olarak vahşi hayvanların bedenlerine gönderildiğini zannediyor. "Fakat Heliogabalus'un ruhunun domuzlarından birinde olduğundan emin olan birisi dahi domuzun bir insan ya da Heliogabalus olduğunu iddia edemez." (*E*, 332) Bir insan belirli bir türün hayvanıdır ve belirli bir biçime sahiptir. Fakat bir papağan rasyonalite ve akıl sahibi olsa dahi insan olamaz.

Fakat insanın kimliğine dair soruları belirlemek kişisel kimliğin doğasını belirlemek için yeterli değildir. Locke *insan* kavramını *kişi* kavramından ayırır. Bir kişi 'akıl yürütme (*reason*) ve refleksiyona sahip olan ve düşünen, akıllı bir varlıktır ve 'ben'i (*self*) kendisi olarak, yani farklı zamanlarda ve mekânlarda aynı düşünen şey olarak görebilir.' Özbilinç kişinin ayırıcı vasfıdır ve kişinin kimliği de özbilincin kimliğidir. "Bu bilinç,

geçmişteki bir eylem veya düşünceye kadar uzayıp gidiyorsa o kişinin kimliğine ulaşılır: O zamandaki ben ile şimdiki ben; şimdiki ben ile o eylemi yapan ben aynıdır." (*E,* 335)

Dolayısıyla eğer biz A'nın (bu anda) B ile (bir süre önce) aynı kişi olup olmadığını bilmek istiyorsak, A'nın bilincinin B'nin geçmiş eylemlerini kapsayacak şekilde geriye gidip gitmediğini sormamız gerekir. Eğer öyleyse, A ile B aynı kişidir; değilse farklı kişilerdir. Fakat bir bilincin zamanda geriye doğru uzayıp gitmesi ne anlama gelir? Bilincimin, bu bilincin sürekli bir tarihi olduğu müddetçe, geriye doğru uzayıp gideceğini söylersek muhtemelen kimse itiraz etmez. Fakat *bu* bilinci, bu bireysel bilinç yapan şey nedir? Locke *insan* ile *kişi* arasında yapmış olduğu ayrımdan ötürü, cevap olarak *bu* bilincin, *bu* insanın bilinci olduğunu söyleyemez.

Dolayısıyla Locke benim mevcut bilincimin ancak hatırladığım kadarıyla geriye doğru gideceğini söylemelidir. Locke bunun, ben doğmadan evvel yaşamış bir insanın tecrübelerini hatırlarsam, o kişiyle aynı kişi olduğum anlamına geldiğini kabul eder:

> Şimdiki veya geçmişteki eylemlere ilişkin bilince kim sahipse, her iki bilincin ait olduğu kişi de odur. Nuh'un gemisine ve Nuh Tufanı'na dair bilincim, geçen kış Thames nehrinin taşması sırasındaki veya şu an yazıyorken sahip olduğum bilincim aynıdır. Ve şüphe yok ki şu an yazmakta olan, geçen kış Thames'in taştığını gören ve Nuh tufanını düşünen ben ile dünkü ben aynıdır. (E, 341)

Bunun zıddı şudur: Geçmişim, onu unuttuğumda, benim geçmişim olmaktan çıkar ve hatırlayamadığım eylemler bana ait olmaz. Aynı kişi değilim, fakat yaptığımı unuttuğum eylemlere sahip olan aynı insanım.

Locke ceza ve ödülün insana değil kişiye verilmesi gerektiğini düşünür. Öyleyse buradan çıkan sonuç, unuttuğum eylemler için cezalandırılmamam gerektiğidir. Bu kabulü göstermek için kullandığı örnek, oldukça tikel ve amacına uyacak şekilde seçilmiş olsa da, Locke iddialıdır. Bir insan bir an aklını kaybettiğinde insan yasaları, 'aklını kaybedeni akıllının fiilleri, akıllının fiileri için de aklını kaybedeni yargılamaz; dolayısıyla bu onları iki kişi yapar.' Fakat Locke 'eğer ben hatalı bir şekilde masumları katletme emri veren Kral Herod olduğumu hatırlarsam, onun cinayeti için benim cezalandırılmam adil olur' şeklinde öne sürdüğü tezinin sonuçları üzerine

pek kafa yormadı. Locke'un kişi tanımından çıkarılabilecek sonuçlardan biri de, henüz özbilince erişememiş çok küçük çocukların kişi olmadıkları, dolayısıyla kişilerin faydalandığı insan haklarından ve hukuki korumalardan faydalanamayacaklarıdır. Sonraki dönem filozoflarından kimi bunu Locke'un kişiler ve insanlar arasındaki ayrımının bir *reductio ad absurdum*'u (olmayana ergi) olarak görürken, kimi ise çocuk öldürmenin meşrulaştırılması olarak gördü.

Öte yandan, Locke'un kişilik ile özbilinci özdeş kılmasını kabul ederken tereddüte düşeceğimiz tek şey sadece ahlaki taraf değildir. Asıl zorluk –18.yüzyılda Piskopos Joseph Butler'ın ustaca gösterdiği üzere– Locke'un hafızaya yüklediği rolden kaynaklanır. Eğer bir kişi, Titia diyelim örneğin, bir şey yaptığını veya bir yerde olduğunu hatırladığını söylüyorsa, hafızasının doğru olduğunu onun gerçekten bu işi yapıp yapmadığını ya da söz konusu olayda bulunup bulunmadığını inceleyerek kontrol edebiliriz. Bunu onun bedeninin tarihini takip ederek yaparız. Fakat Locke haklıysa bu bize kişi Titia hakkında değil, insan Titia hakkında bir şeyler söyler. Titia da kendisindeki gerçek hafızalar ile kendilerini hayalî hafızalar olarak sunan geçmiş olayların imgeleri arasında bir ayım yapamaz. Locke'un özbilinç hakkındaki görüşü gerçek ve aldatıcı hafızalar arasında herhangi bir ayrım yapmayı zorlaştırır. Bu ayrım ancak Locke'un kişilerin insanlar olduğu kabulü hesaba katılarak yapılabilir.

Locke'un kişiler ile insanlar arasında yaptığı ayrımın artıları ne olursa olsun, kişisel kimlik konusundaki görüşlerinin karmaşıklığını ortadadır, çünkü o üçüncü bir kategoriyi, tinler kategorisini de dahil eder. Locke'a göre ben, hem bir insan (bir insani hayvan) hem bir ruh (bir ruh ya da maddi olmayan töz) hem de bir kişiyim (özbilincin merkezi). Bu üç varlığın hepsi birbirinden ayırt edilebilir ve Locke onların çeşitli kombinasyonlarındaki değişiklikleri bir daire içerisine alır. Heliogabalus'un, domuzlarından birine geçen ruh iki bedende bir ruh durumuna örnektir. Bir ruh iki kişide birleşebilir: Locke'un bir arkadaşı vardı ve bu arkadaş, kendisinde Sockrates'in tecrübelerine dair herhangi bir hafızası bulunmamasına rağmen, ruhunu ondan aldığını düşünüyordu. Öte yandan, eğer Queensborough'un hâlihazırdaki başkanı, içinde Sokrates'in hayatının hafızası bulunan bir bilince sahipse, bir kişide iki ruhun bulunması durumunada dair bir örneğe sahip olabiliriz. Locke daha karmaşık kombinasyonlar inceler, fakat

burada onları incelememize gerek yoktur. Maddi olmayan tinsel töz olarak ruh düşüncesi çok sayıda zorluk barındırır, fakat bu zorluklar Locke'un sistemine özgü değildir. Ayrıca Locke'un bazı modern takipçileri onun kişisel kimlik teorisinin bu kısmını muhafaza etmeyi yeğlerler.

Spinoza: Bedenin İdeası Olarak Ruh

Descartes ve Locke'ta ruh ile beden arasındaki problemli ilişki Spinoza'ya geldiğimizde daha belirsiz bir hal alır. Fakat Spinoza'nın onu ifade etme şekli kulağa daha hoş ve basit gelir: Ruh bedenin ideasıdır. Bunun ne anlama geldiği açık değildir, fakat en azından şurası açıktır ki, Spinoza'ya göre ruhu anlamak için önce beden anlaşılmak zorundadır. (*Eth,* 40) İnsanlar diğer bedenler tarafından sınırlandırılmış bedenlerdir; bu bedenlerin tamamı tanrısal uzamın sıfatlarıdır. Her beden ve her bedenin her parçası Tanrı'nın zihnindeki bir idea tarafından temsil edilir; yani uzamın tanrısal niteliğindeki her ögeye düşüncenin tanrısal niteliğindeki bir öge tekabül eder. Tanrısal uzamın ögesi Peter'in bedeni olsun; tanrısal düşüncede buna tekabül eden öge, Peter'in zihnini oluşturan şeydir. Buradan çıkan sonuç, der Spinoza, insan zihninin Tanrı'nın sonsuz aklının parçası olduğudur. (*Eth,* 39)

Bireysel ruhla bireysel beden arasındaki ilişkiyi meydana getiren bu 'takabüliyet' (correspondence) tam olarak nedir? Spinoza'ya göre o, kimlikten başka bir şey değildir. Peter'in ruhu ve Peter'in bedeni, farklı noktalardan bakılan bir ve aynı şeydir. Düşünen töz ve yer kaplayan töz, der Spinoza, şu an bir nitelik ve daha sonra da başka bir nitelik olarak görülen bir ve aynı tözdür, yani Tanrı'dır. (*Eth,* 35) Aynısı bu niteliklerin kipleri için de geçerlidir. Peter'in ruhu düşünme niteliğinin bir kipiyken, Peter'in bedeni uzam niteliğinin bir kipidir: Farklı şekilde ifade edilse de, bir ve aynı şeydir. Bu doktrin Descartes'ı çokça uğraştıran sorunu, yani ruh ve bedenin etkileşim şeklinin nasıl açıklanacağı sorununun meseleye dâhil edilmemesi demektir. Spinoza yanıtlar: Onların etkileşime girmesi imkânsızdır, zira ikisi de aynı şeydir.[6]

6 Bu metafizik tezin X'in ideasının X'ten oldukça farklı bir şey olduğunu söyleyen epistemolojik tezle nasıl uzlaştırılacağı açık değildir. Belki de daha önce tanımlanan 'X ideası'nda bir belirsizlik durumu mevcuttur.

İnsan bedeni her biri karmaşık ve diğer bedenler tarafından çeşitli şekillerde modifiye edilmeye müsait birçok kısımdan oluşur. Zihni meydana getiren idea da aynı şekilde karmaşıktır ve çok sayıda ideanın bir araya gelmesiyle oluşur. (*Eth,* 44) Zihin, der Spinoza, bedende yer alan her şeyi mutlak şekilde algılar. (*Eth,* 99) Bu oldukça şaşırtıcı ifadenin içi daha sonraki bir önermede doldurulur. Buna göre insan zihni, kendisi vesilesiyle bedene etki edilen idealar modifikasyonları olmadan bedenin bilgisine sahip olamaz ve onun var olduğunu bilemez. Burada bazı sorular bize bırakılır: Zihnin bedende, sağduyuda olduğu gibi, bilincinde olmadığı süreçlerin bulunmamasının sebebi nedir? Neden her bedensel olaya tekabül eden bir idea olmak zorundadır?

Spinoza aslında bedenler hakkında bilmediğimiz çok şey bulunduğunu kabul eder. Ona göre, zihin kazandığı izlenim oranınca şeyleri algılasa da, kendi bedenini algılayamaz. Algılama esnasında zihnimden geçen idealar hem kendi bedenimin hem de diğer bedenlerin doğalarını içerir. Buradan, der Spinoza, dış dünyadaki nesnelere dair sahip olduğumuz ideaların, o nesnelerin doğasından ziyade, bizim kendi bedenimizin yapısına işaret ettiği sonucu çıkar. (*Eth,* 45) Dahası, zihin ancak bedenin modifikasyonlarının idealarını algıladığı sürece kendisini bilir. Bu idealar açık ve seçik değildir ve ideaların toplamı ne kendi bedenimiz ve ruhumuz ne de başka bedenler hakkında yeterli bir bilgi verir. (*Eth,* 51) "Kendi doğal düzenindeki şeyleri algılayan insan zihni kendi bedeninin ve dış dünyadaki bedenlerin yeterli değil, ancak karmaşık ve parçalı bilgisine sahip olabilir." (*Eth,* 51)

Spinoza'nın, bedenin ideası olarak ruh görüşü birçok okuyucunun kafasını karıştıran bir soruya sebep oldu: Peter'in ruhunu ona özgü kılan ve onu Peter değil, Peter'in ruhu yapan şey nedir? İdeaların, doğal olarak, düşünen tikel insanlara ait veya bağlı olarak bireyleştiği düşünülür: Benim güneş ideamın seninkinden farklı olmasının sebebi basittir; o senin idean değil, benim ideamdır. Fakat Spinoza böyle söyleyemez, çünkü tüm idealar Tanrı'ya aittir. O halde bireyleştiren şey ideanın sahibi değil içeriği olmalıdır. Fakat Peter'in zihninden başka birçok zihinde Peter'in bedeninin ideaları bulunur: Öyleyse Peter'in bedeninin ideası nasıl Peter'in ruhu olabilir? Spinoza şöyle yanıtlar:

> Peter'in zihnini meydana getiren Peter ideası ile başka bir insanın –Paul diyelim– içinde bulunan yine aynı Peter'in ideası arasında-

> ki farkı açıkça anlayabiliriz. İlki Peter'in kendi bedeninin özünü doğrudan açıklar ve Peter var olduğu müddetçe varlığını korurken, ikincisi Peter'in doğası yerine onun bedeninin oluşumuna işaret eder ve dolayısıyla –bu yönelim devam ettiği müddetçe– Peter var olmasa bile onu varmış gibi düşünür. (Eth, 46)

Buradaki kritik nokta Peter ideasının –Peter'in ruhudur– 'Peter var olduğu müddetçe varlığını korumasıdır.' Peki bu, Peter öldüğü zaman Peter'in ruhunun da öleceği anlamına mı gelmektedir? Öyle görünüyor ki, Spinoza'nın açıklamasından bir insanın ruh ve bedenden oluştuğu ve insanın beden ve ruhun iki farklı görüntüsü olan aynı şey olduğu sonucu çıkar. Bu görüşe göre Peter, Peter'in ruhu ve Peter'in bedeni birlikte var olup birlikte ölmelidir. Fakat ruhun ölümsüz olup olmadığını sorarsak Spinoza pek açık bir cevap vermez. Bir yandan 'zihnimiz, bedenimiz var olduğu müddetçe var olur'—bu görüş, 'insan zihni, bedenin yok olmasıyla tamamen yok olmaz, onda ebedi bir şey devam eder' şeklindeki bir önermeye yazılan bir dipnotta geçer. (*Eth,* 172) Bunun anlamı şudur: Ruhumuz bir idea olduğu, bütün idealar Tanrı'nın zihninde bulunduğu ve Tanrı da sonsuz olduğu için, geçmişte veya gelecekte ruhumuzun tamamen yok olduğu herhangi bir zaman bulunamaz. Bizim hayatımız Tanrı'nın sonsuz hayatının bir bölümünden başka bir şey değildir ve biz ölsek de bu hayat devam eder. Bu, kişisel yaşamın ahiret hayatında devam etmesi şeklindeki yaygın dinî anlayıştan oldukça farklı bir şeydir.

Zihin ve bedenin tek bir şey olduğunu ilan eden Spinoza'nın, belki de, bugüne dek devam eden bir ekolü –zihin ve beden arasındaki ilişkinin kimlik olduğunu iddia eden ekol– kurduğu söylenebilir. Fakat bu öğreti, onun daha genel olan Tanrı ve doğa arasındaki kimlik teziyle o kadar iç içe girmiştir ki, sonraki kimlik teorisyenleriyle bu tez arasında tam bir karşılaştırma yapmak pek kolay değildir. Spinoza'yı zihin felsefesiyle, yani psikolojik determinizme dair başka bir temel tezle ilişkili bir konumda ele almak çok daha kolaydır.

Hobbes gibi Spinoza da her bir düşünce ve eylemimizin, mantıksal zorunluluk gibi kesin bir zorunluluk tarafından önceden belirlendiğine inanır. Aslında Spinoza'nın hayatımızın zorunlu oluşunun mantıksal zorunluluktan kaynaklandığına inanması, şeylerin ve düşüncelerin düzeninin bir ve aynı olduğu şeklindeki genel teorisiyle ilgilidir. "Bütün her şey Tanrı'nın

ezelî buyruğundan, üçgenin özüne ait bir zorunluğa benzer bir zorunluluktan gelir; yani üç açının toplamının iki dik açının toplamına eşit olması gibi." (*Eth,* 14) Fakat netice her iki filozof için de aynıdır: İrade özgürlüğü cehaletin sebep olduğu bir aldatmacadır:

> İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünerek yanılgıya düşer; onların fikirleri kendi eylemlerinin bilincinden ve kendilerini belirleyen nedenleri bilmemelerinden kaynaklanır. Onların özgürlük ideası basitçe eylemlerinin nedenlerine dair bilgisizlikleridir. (Eth, 53)

Hobbes ve daha sonra onu takip eden birçok kişinin iddiası, irade ettiğimiz şeyi yapmada özgür olsak bile, neyi irade edeceğimizi irade etmekte özgür olmadığımızdır. Burada da Spinoza daha ileri gider: İrade diye bir şey yoktur:

> İnsanlar insan eylemlerinin iradeye dayandığını söyler, fakat bunlar hiçbir ideaya tekabül etmeyen boş sözlerdir. Onların hiçbiri iradenin ne olduğunu ve onun bedeni nasıl hareket ettirdiğini bilmez. Onlar ruh için koltuklar veya konutlar hayal ettiklerinde alay edilirler ya da mide bulantısına sebep olurlar. (Eth, 53)

Burada Spinoza'nın hedefindeki kişi, ruhu pineal beze koyan ve akıl (*intellect*) ve irade arasındaki ayrıma önemli bir yer veren Descartes'tır. Spinoza'ya göre irade yetisi yoktur; aslında olan, bireysel istemlerdir (*volition*), fakat bunlar önceki idealarin neden olduğu –bu idealara da sırasıyla önceki idealar neden olur ve bu sonsuza dek gider– salt idealardan ibarettir. Descartes'ın idealara yüklediği eylemler –yargıda bulunmak veya onları desteklemek gibi– idealar dizisinin kısımları ve parselleridir; yani ya algılardır ya da başka bir şeydir. Belirli bir istem ve belirli bir idea bir ve aynı şeydir; dolayısıyla da irade ve anlama bir ve aynı şeydir. (*Eth,* 63)

Leibniz'in Monadolojisi

Spinoza akıl (intellect) ve iradeyi birleştirmiş ve ruh ve bedeni tek bir tözün farklı tezahürleri olarak tanımlamıştı. Fakat Leibniz bunları tekrardan ayırdı. Öte yandan o, zihin ve bedenin düalistik bir evrenin iki zıt unsuru olan Descartes'çı sisteme geri de dönmedi. Bunun yerine zihne ben-

zeri görülmemiş ayrıcalıklı bir konum verdi. Kartezyenci zihin ve madde ortaklığında, zihin elbette üstün konumdaydı. Fakat Leibniz'e göre madde uyuyan bir ortaktan başka bir şey değildir.

Leibniz Descartes'ın *Discourse*'ta maddenin yer kaplama (*extension*) olduğu iddiasına itirazda bulunur:

> Bedenin doğası sadece yer kaplamadan, yani büyüklük (size), biçim (shape) ve hareketten (*motion*) ibaret değildir. Bizim, bedende ruhlara çok yakın olan bir şeyi, yani genellikle tözsel form dediğimiz şeyi bilmemiz gerekir. Bu şey fenomenlerde (eğer varsa) hayvanların ruhlarının sebep olduğu değişimden daha fazlasına sebep olmaz. (D, 12)

Leibniz devam ederek yer kaplama ve hareket mefhumlarının Descartes'ın düşündüğü kadar seçik olmadığını iddia eder: Bu birincil niteliklerin mefhumları sübjektif bir unsur içerir ve bu sübjektiflik renk ve sıcaklık gibi ikincil unsurlardaki sübjektiflikten daha az değildir. Bu daha sonra Berkeley tarafından geliştirilecek olan bir temadır.

Leibniz'in maddenin yer kaplama üzerinden tanımlanmasına karşı iki temel argümanı bulunuyordu. İlki, eğer maddede büyüklük ve biçimden başka hiçbir şey yoksa cisimler birbirlerine karşı direnç gösteremezler. Yuvarlanarak hareketsiz bir kaya parçasına çarpan bir çakıl taşı, kendi gücünden hiçbir şey kaybetmeden, kaya parçasını harekete dâhil edecektir. İkincisi, eğer madde yer kaplamadan ibaretse, yer kaplama sonsuz sayıda bölünebildiği için bireysel cisimleri asla tanımlayamayız. Bölme işlemi sürecinde nerede durursak duralım bir kümeleşmeyle (*aggregate*) karşılaşırız. Bir kümeleşme (mesela Ulu Hint Kralı'nın elmasıyla Ulu Dük'ün elmasının eşleşmesi gibi) gerçek bir nesne değil, yalnızca hayalî bir nesnedir. Bir cisimde bireysel birliği sağlayan ve ona bir eylem gücü veren, ancak ruha benzeyen bir şey olabilir. (*D,* 21; G II. 97)

Bu sebeplerden ötürü Leibniz, önemli görülen filozofların ciddiye almadığı tözsel formları felsefeye geri getirmeye mecbur hissetti ve onların Aristotelesçi kökenlerini hatırlatacak şekilde isimlendirdi: 'Entelekya'. Fakat o, çağdaş Aristotelesçilerden iki noktada ayrılır. İlki, Liebniz'e göre tözsel formların cisimlerin davranışlarını tanımlamak için zorunlu olsa da yeterli olmayışıydı, çünkü tikel bir fenomeni açıklamak için dönemin parçacık

bilimindeki matematik ve mekânik teorilere başvurulması gerekiyordu. Eğer bir saatin, zamanı nasıl söylediğini soracak olursak, çark ve dişlilerin nasıl çalıştığını açıklamak yerine, onların horodiktik bir yetisi olduğunu söylemek anlamsız olurdu. (*D,* 10; G V. 61) İkincisi, ona göre bir insanda tek bir adet değil sonsuz sayıda tözsel form bulunuyordu: Bedendeki her bir organın kendi entelekyası vardı ve Arnauld'a da dediği gibi, her bir organ "kendi entelekyalarıyla donatılmış sonsuz sayıda başka maddi tözlerle doluydu." (G II. 120)

Leibniz'in Descartes'ın sisteminde gördüğü büyük boşluk *kuvvet* (force) mefhumunun eksik oluşuydu. 1691'te şunları yazmıştır: "Almanların *Kraft,* Fransızların *La Force* dediği ve benim özel bir bilim olarak tasarladığım dinamik bilimini açıklamak için kullandığım enerji ya da virtu (virtue) ideası tözü doğru anlamamız için bizi oldukça iyi aydınlatır." (G IV. 469) Tözsel form mefhumunun itibarını iade etmenin sebebi budur. Kuvvetin rolü kabul edildiğinde, aldatıcı olanın form değil madde olduğu anlaşılacaktır. Onun Arnauld'a dediğine göre Karteyzenci uzam, gökkuşağı gibi salt bir fenomendi.[7]

Fakat Leibniz yine de Descartes'ın zihin ve madde arasındaki yanlış dikotomisinde tuzağa düşmüştür. Çünkü Leibniz, kuvvetin salt yer kaplama dünyasında yeri bulunmadığı için, onu zihinsel dünyaya koydu. Leibniz onu insanın arzusu ve istemiyle analoji kurarak bir iştah (*appetition*) formu olarak düşünüyordu. Bu, karşımıza Leibniz felsefesinin *Monadology*'deki en olgun hali olarak çıkar. Sisteminin temeli olan monadlar veya entelekyalar sadece zihinsel niteliklere sahiptir. Etrafımızda gördüğümüz ve hissettiğimiz eylemsiz cisimler (görünmez şeylerin kümeleşmeleri) soyut monadlar olan fenomenlerden başkası değildir. Onlar illüzyonik varlıklar değildir, Leibniz'in sözleriyle, iyi-kurulmuş fenomenlerdir. Tek gerçek tözler monadlardır.

Monadlar bağımsız, bölünmez ve tekrar edilemez şeylerdir. Parçalara sahip olmadıkları için büyüyüp küçülmezler; ancak yaratılabilir veya yok edilebilirler. Monadlar değişebilir, fakat bu değişim ruhlardaki gibi olur. Değiştirilebilecek fiziksel özellikleri olmadığı için onların değişimi zihinsel

7 Burada Daniel Garber'a minnettarım, "Leibniz on Body, Matter and Extension," *PASS* (2004): 23-40.

durumların değişimi olmak zorundadır. Bir monadın yaşamı, der Leibniz, bir dizi algıdır. Bir algı ise evrendeki diğer öznelerin temsili olan içsel bir durumdur. Bu içsel durum çevre değiştikçe değişir. Bunun sebebi ise çevresel değişim değil, Tanrı'nın onların içinde programladığı içsel güdü veya 'iştah'tır (*appetition*).

Monadlar cisimsiz özdevinirlerdir (*automata*); onlar her yerdedir ve onlardan milyonlarca bulunur:

> Maddenin en son kısmında yaratılmış varlıkların –canlı şeyler, hayvanlar, entelekyalar ve ruhlar– bir dünyası vardır. Maddenin her bir bölümü bitkilerle dolu bir bahçe veya balıklarla dolu bir havuz gibi anlaşılır. Fakat bir bitkinin her bir dalı, bir hayvanın her bir üyesi ve onların sıvı kısımlarının her bir damlasının kendisi, bahçe veya havuzun kendisi gibidir. (G VI. 66)

Her bir insan bedeninin, bireysel bir yaşama sahip hücrelerin bir araya gelmiş hali olduğu düşüncesi yeni bir düşünce olsa da, elbette Leibniz'e ait değildi. Leibniz'in sisteminde insan bedenine tekabül eden monadlar maddi olmayan ve ölümsüz hücrelere değil, bireysel bir yaşam-hikâyesindeki hücrelere benzerler.

Kartezyencilikten çıktığımız yolda epey yol aldık. Descartes'a göre insan zihinleri, yaratılmış evrende sadece birer ruhtur ve geri kalan her şey ölü makinelerdir. Leibniz'e göre ise en küçük böceğin en küçük parçası bile ruha sahiptir, tek bir tane değil binlerce ruha. Açıkçası bu konuda Aristoteles'ten daha ileri gittik, çünkü ona göre sadece canlı şeyler ruha sahipti. Leibniz'de ise her gövde ve taşın arkasında binlerce ruh bulunur. Peki, hızla büyüyen bu monad girdabı içerinde insanı biricik kılan şey nedir?

Leibniz'e göre canlı ve cansız cisimler arasındaki fark şudur: Organik cisimler salt monad kümeleşmelerinden ibaret değildir; onlar kendilerine bireysel ve tözsel bir birlik veren baskın monadlara sahiptir. İnsandaki baskın monad insan ruhudur. Bütün monadlar algı ve iştaha (*appetite*) sahiptir, fakat insandaki baskın monad daha canlı bir zihinsel hayata ve daha emredici bir iştaha sahiptir. O sadece algıya değil 'özalgı'ya da sahiptir ki bu, algıyı meydana getiren içsel durumların refleksif bilgisi, yani özbilinçtir. Nasıl ki diğer monadların varlığını yalnızca felsefî akıl yürütmeyle biliyorsak, kendi tözselliğimizin de bu özbilinçle farkına varırız. Le-

ibniz bir mektupta şöyle yazar: “Biz açık ve seçik olmayan bir töz ideasına sahibiz ve bana göre bu idea kendi içimizde onun hissine sahip olduğumuz gerçeğinden gelir.” (G III. 247)

Ruhun iyisi olması asıl gaye veya ereksel nedendir ve bu sadece kendi eylemi değil, aynı zamanda onun baskın olduğu diğer bütün monadların da eylemidir. Fakat ne ruh diğer monadlar üzerinde herhangi bir etken nedensellik gösterir ne de diğer ruhlar diğerleri üzerinde: İyiye, Tanrı’nın bedende ve onun çevresinde ve tüm evrende önceden oluşturduğu ahenk vasıtasıyla ulaşılır. Leibniz Aristoteles’e eski itibarını kazandırırken, onu bir kez daha geride bırakır. Ereksel neden Aristoteles’in dörtlü nedenselliğinin sadece biriydi ve Descartes onu bilimden dışlamıştı. Fakat şimdi o tekrar içeri alınıyor ve biyolojide işleyen *tek* sınırlı nedenler (*finite causes*) olarak tahta çıkarılıyordu.

Bunların hiçbirinde özgür iradeye bir yer tahsis edilmiş midir? Leibniz teoride tamamen özgürlükçü bir doktrini savunur:

> Kesin olarak konuşursak, zorunluluk ile çeliştiği düşünülen irademiz bir aldırmazlık durumundadır (*state of indifference*) ve eylemlerinin tamamen zıddını yapma veya onları ilerletme gücüne sahiptir ve bunların biri diğerine alternatif olup her ikisi de mümkündür. (D, 30)

Fakat diğer sonlu veya sonsuz bütün varlıklar gibi insanlar da eylemde bulunmak için bir nedene ihtiyaç duyar ve bu neden de yeterli sebep ilkesinden tarafından sağlanır. Özgür varlıkların durumunda, diye sürdürür Leibniz, eylem için yeterli sebebi sağlayan dürtü ‘zorunluluk değil, yönelmedir.’ Fakat o aslında insanlar için özel bir tür özgürlüğe yer verir ve bu yeri görmek oldukça zordur. Evet, onun sisteminde hiçbir tür varlık dış etkiyle eylemde bulunamaz, bütün varlıklar tamamen kendi kendinlerine karar verir. Fakat rasyonel olsun ya da olmasın hiçbir varlık, önceden oluşturulan ahenkte kendisi için tasarlanmış hayat hikâyesinin dışına adım atamaz. Dolayısıyla, Leibniz tutarsız bir şekilde davranarak *Discourse*’ta tasvir ettiği aldırmazlık özgürlüğüne sahip olduğumuzu kabul edemez. Geriye kalan ise yalnızca ‘kendiliğindenlik özgürlüğü’dür (liberty of spontaneity)—kişinin güdülerini etkileme yetisi. Fakat Bramhall’ın Hobbes’a karşı

söylediği gibi, buna aldırmazlık özgürlüğü eşlik etmedikçe göz boyayan bir özgürlük olarak kalır.

Berkeley ve Hume: Tinler ve Benlikler (*Selves*) Üzerine

Berkeley'nin evreninde sadece iki tür şey bulunur: Tinler ve idealar: "İlki *aktif, bölünemez tözler* iken ikincisi *durağan*, kısa süreli, bağımlı varlıklardır ki, bunlar (idealar) kendi kendilerine var olamazlar, ancak zihnin ve tinin desteğiyle ya da bu ikisinde var olabilirler." (*BPW,* 98) Diğer filozoflarınkine kıyasla Berkeley'nin metafizik sistemi *tin* üzerinde daha çok durduğu için onun bu kavramın tam bir açıklamasını yapması beklenir. Fakat Berkeley'nin zihin felsefesi oldukça çoraktır. Gerçekten de o, bir tinin ne olduğu hakkında hiçbir fikrimizin olmadığını söyler.

Bu durumun göründüğünden daha az agnostik olduğu ortadadır, çünkü burada Berkeley çoğunlukla yaptığı gibi 'idea' derken imgeyi kasteder. O, bizim bir tin mefhumuna sahip olduğumuzu kabul eder, fakat bu mefhum kelimenin lafzi anlamı bakımındandır. Tin gerçektir ve o bir idea veya idea benzeri bir şey değil, "ideaları ve onlarla ilgili irade ve sebepleri algılayan bir şeydir." (*BPW,* 120) Belki de tutarlı olmak adına bedenin bir idealar yığını olduğunu söyleyen Berkeley, tinin bir idealar yığını olduğunu söylemeliydi. Fakat o, bedenin aksine, tin için, idealardan farklı olarak, ideaların da özünü barındıran bir asıl töz mefhumu atfetmek ister. Berkeley'nin felsefesinde 'tin' ile 'zihin' arasında bir ayrım yoktur, fakat zihnin maddi olmadığını vurgulamak için ilkini kullanır.

Tin diye bir şey bulunduğunu nasıl bilebiliriz? "Biz kendi varlığımızı iç his veya refleksiyonla, diğer tinlerin varlığını ise akılla (*reason*) anlarız.' diyerek yanıtlar Berkeley. Fakat onun söylediği bu şeylerde tutarlı davrandığını görmek oldukça zordur. Algılayabildiğim veya refleksiyon yaptığım tek şey idealardır ve Berkeley'e göre 'Ben bir idea veya mefhumum' demekten daha saçma bir şey olamaz. Onun, kendisiyle diğer zihinlerin varlığını kanıtlayacağı akıl yürütme çizgisi kesintilidir.

Berkeley'e göre ben eşime ne zaman bakarsam bakayım onu asla göremem. Gördüğüm tek şey birbirleriyle ilişkili olarak devamlı bir şekilde gözlemlediğim idealarımın bir araya toplanmış halidir. Eşimin ve diğer insanların var olduğunu bilirim, der o, çünkü "ideaların bazı hareketlerini,

değişimlerini ve kombinasyonlarını algılarım ki, bunlar benim gibi onlara eşlik eden ve onların üretimiyle oluşan tikel varlıkların bulunduğu konusunda beni bilgilendirir." Fakat gördüğüm bu idealar eşimin değil benim idealarımdır ve onun öz (*substratum*) sağladığı idealar ise onun idealarıdır ve ben onlara erişemem. Berkeley eşinin, bendeki ideaların 'üretimiyle meydana geldiğini' iddia edemez. Kendimden veya Tanrı'dan başka hiç kimse bir ideaya sahip olmama neden olamaz.

Berkeley'nin nedensellik görüşü minimalisttir. Bir şeyin neden, diğerinin de sonuç olduğunu söylediğimizde aslında idealar arasındaki ilişkilerden bahsederiz. "İdealar arasındaki ilişki neden-sonuç ilişkisi değildir; o, işaret edilen şeyin bir izi veya belirtisinden ibarettir. Gördüğüm ateş ona yaklaştığım zaman duyduğum acının nedeni değil, onun hakkında beni önceden ikaz eden işarettir." Peki, eşimin bendeki algısını meydana getiren bu idealar onun ya asla algılayamayacağım ideaları ya da kendisinin dahi algılayamayacağı tini hakkında bana nasıl bilgi verir? Diğer zihinlerle ilgili sorun Berkeley'nin sonraki fenomencilere bıraktığı bir *damnosa hereditas*[8]'tır.

Öte yandan Hume ampirizmin bize yalnız diğer zihinler hakkında değil, kendi zihnimiz hakkında da bir sorun hediye ettiğini gösterdi. Zihnin, kendi algılarından başka hiçbir şey bilmediği teziyle solipsizm –gerçekte yalnızca bir kişinin kendi benliğini var olduğu inancı– daima ampirizmin mantıksal sonucu olmuştu. Hume bu çıkarımı önceki ampiristlerden daha açık sözlülükle yaptı, fakat daha ileri giderek solipsizmin benliğinin dahi bir illüzyon olduğu sonucuna vardı.

Descartes ve Locke'tan itibaren filozoflar, duyumu bir algılayıcı ve dış dünyadaki bir nesne arasındaki bir işlem olarak değil, bazı içsel algılar, izlenimler veya ideaların zihni vesilesiyle hususi bir algılama olarak tasavvur etmişti. Bir at görmek, hakikatte, ata benzeyen görsel bir duyu-verisi gözlemlemektir; bir oyuncak ayıyı hissetmek de hakikatte oyuncak ayıya benzeyen dokunulabilir bir duyu algısı gözlemlemektir. Bir düşünürle onun düşünceleri arasındaki ilişki de içerideki bir gözle içerideki bir sanat galerisi arasındaki ilişki gibidir. Hume büyük bir istekle bu geleneği takip eder ve farklı zihinsel faaliyetleri açıklarken olgular ve durumlar arasında-

8 'zararlı miras' (*çev.*)

ki farkların salt içsel olduğuna dair bir görüş sunmaya çalışır. Bu, özellikle onun edilgi (*passion*) görüşünde açıkça görülür.

Hume bir edilgi ile onun ait olduğu zihin arasındaki ilişkiyi algılananın algılayanla ilişkisi olarak düşünür: "Zihnin algıları veya izlenimleri ve idealarıdışında hiçbir şey zihinle birlikte var olamaz... Nefret etmek, âşık olmak, düşünmek, hissetmek, görmek; bunların hepsi algılanan şeylerden ötesi değildir." (T, 67) Bu kısımdan şu sonuç çıkarılabilir: Nasıl ki bir kadını görmek onu algılamanın bir yoluysa, bir kadına âşık olma ideası bir kadını algılamanın yollarından biridir. Fakat Hume'un kastettiği şey kesinlikle bu değildir. Bir edilgi hissedildiğinde, hissedilen şey edilginin kendisidir. Zihin, kendisinde mevcut olan edilgileri algılayan bir gözlemci olarak temsil edilir.

Bu şekilde anlaşılan benlik zorunlu olarak bu iç gözlemin öznesi olur: O, iç görüşün gözü, iç duyuşun kulağıdır veya iç gözün ve iç kulağın sahibidir ve diğer iç duyuların hepsine ampirist epistemoloji bu şekilde yaklaşır. Benliğin, bu haliyle bir vehim (*chimera*) olduğunu gösterme cesaretini gösteren ilk kişi Hume olmuştur. Ampirizme göre, iç veya dış duyular tarafından keşfedilebilen şeyler hariç, hiçbir şey gerçek değildir. İç özne olarak benliğin dış duyularla algılanamayacağı açıktır. Peki, o iç duyularla algılanabilir mi? Hume, en özenli tetkikinden ardından, benliğin yerini belirlemede başarısız olur:

> Ne zaman en derinlemesine *kendi benliğime* girsem bazı özel algılara –sıcaklık ya da soğukluk, ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı ya da zevk algılarına– takılırım. Bir algı olmadan *kendi benliğimi* asla yakalayamam ve bu algıdan başka bir şey gözlemleyemem... Ciddi ve önyargısız bir refleksiyonda bulunan kişi *kendi benliği*'ne dair farklı bir fikre sahip olursa, itiraf etmem gerekir ki, onu daha fazlasına ikna edemem. Ona müsaade edeceğim tek şey –zira o da benim kadar haklı olabilir– bizim bu tikel mevzuda ayrı düşmemizin zorunlu olduğudur. Belki de o, *kendim* diyeceği basit ve sürekli bir şey algılayabilir, ben öyle bir ilkeye sahip olmadığımdan emimdir. (*T*, 252)

Benliğin algılanamaz oluşu onun iç sensör olmasının bir sonucudur. Dilimizi tadamaz, gözlerimizi göremeyiz: Benlik, gözün görünmeyen bir or-

gan oluşu gibi, gözlemlenemez bir gözlemcidir. Fakat Hume'un da gösterdiği gibi, ampirist benlik sistematik ampirist soruşturmaya konu olduğunda ortadan kayboluverir. O, iç veya dış hiçbir duyu ile keşfedilemez. Dolayısıyla ondan metafizik bir varlık olarak ondan yüz çevrilecektir. Berkeley, ideaların zihinden başka hiçbir şeye bağlı bulunmadığını iddia etmişti. Hume da zihinde onların bağlı bulunacağı hiçbir şey olmadığını gösterir. Benliğin ne izlenimi ne de ideası vardır; olan sadece idea ve izlenim demetleridir.

Hume iç öznenin göz boyayıcı olduğunu gösterdi, fakat ampiristlerin benlik mitini benimsemelerinin altında yatan hatayı ortaya çıkarmadı. Kördüğümden çıkış noktası zihnin kendi idealarından başka bir şey bilmediği tezini reddetmede ve düşünenin münferit bir iç algılayıcısı değil toplumsal bir dünyada yaşayan, ete kemiğe bürünmüş kişi olduğunu kabul etmededir. Hume kendi benliğinden başka bir benliğe sahip olmadığı konusunda haklıdır ve kendisi bir izlenimler demeti değil, 18. yüzyıl toplumunun içindeki iri yarı bir insandır.

Bir izlenimler demetinin, bir tür aktif özneden tamamen farklı olduğu ve bu yüzden özgür iradeye sahip olup olmadığı tartışmasını gerektirmediği düşünülebilir. Fakat Hume devam ederek özgürlük ve zorunluluk meselesine gelir ki bu meselede, kendi ortaya koyduğu zihin felsefesini umursamaz (zor felsefi meselelerle uğraşırken bu şekilde davranmak onun alışkanlığıdır ki, bu minnettar kalacağımız hoş bir tutarsızlıktır). Onun genel tezine göre cansız doğal varlıklarda olduğu gibi insanın da karar ve eylemleri nedensel yasalar tarafından zorunlu kılınır ve bunun her ikisi de eşit derecede öngörülebilir:

> Dürüst ve varlıklı olduğunu bildiğim samimi bir dostumun, hizmetçilerle dolu evime gelip gümüş hokkamı çalmak için beni bıçaklamayacağından emin olabilirim... Benzer şekilde, gece yarısı içi altın dolu kesesini Charing Geçidi'ne bırakıp, bir saat sonra uçup giden bir tüy kadar hafif bir şekilde bulacağını umabilir. (*E,* 91)

Hume devam ederek yaptığımız her şeyin gaye (*motive*), koşul (*condition*) ve eylem (*action*) arasındaki nedensel bağ tarafından zorunlu kılındığını söyler. Örneğin, sosyal sınıf karakter ve davranışın en önemli belirleyenidir: "Gündelikçi bir işçinin derisi, gözenekleri, kasları ve sinirleri eğitimli bir kişininkilerden farklı olduğu için duyarlılıkları (*sentiment*),

eylemleri ve tavırları farklıdır." Hume'un determinizmdeki ısrarı onu bazı makul sonuçlara götürdü: Ona göre, bir grup işçinin uzun süre grev yapması, serbest bırakılan ağır bir cismin düşmemesi kadar mantıksızdır.

Hume insan eylemlerinin belirlenmiş olduğuna inansa da, bizim belirli bir özgürlüğe sahip olduğumuzu kabul etme konusunda istekliydi. Bazı halefleri gibi o da bir 'uyumcuydu'; yani, doğru anlaşıldığı taktirde özgürlük ve determinizmin birbiriyle uyumlu olduğunu düşünen bir kişiydi. Eylemlerimizin zorunlu olduğunu kabul etme konusundaki doğal isteksizliğimiz zorunluluk ve mecburiyet (*constrain*) arasındaki bir karışıklıktan ileri gelir:

> Çok az kişi *aldırmazlık* özgürlüğüyle ile *kendiliğindenlik* özgürlüğünü, yani şiddete karşı olan ile zorunluluk ve nedenlerin olumsuzlamasını, birbirinden ayırabilir. İlki, belki de kelimenin en genel anlamıyla; bizi kendimizi korumaya iten, düşüncelerimizin ilkesel olarak etrafında dönüp durduğu ve neredeyse evrensel olarak onu karmaşıklaştırdığı tek türdür. (*T,* 408)

Kendiliğindenlik özgürlüğüne sahip olduğumuzu tecrübeden anlarız: Biz çoğunlukla istediğimiz şeyi yaparken sınırlandırılmayız. Fakat tecrübe aldırmazlık özgürlüğüne, yani yapmakta olduğumuzun tersini yapmamız için delil olamaz. Kendimizde böyle bir özgürlük olduğunu varsayabiliriz, "fakat bir izleyici genellikle bizim eylemlerimizden gayelerimizi ve karakterimizi çıkarsayabilir. Bunu yapamasa bile genel olarak bizim durumumuzun, huyumuzun, doğamızın ve görünüşümüzün en gizli kaynaklarıyla ilgili her duruma aşina olabilir." (*T,* 408)

Burada kullanılan eylemin 'gizli kaynakları' ifadesi Hume'un bu meseleyi tartışırken kendi zihin ve nedensellik teorisini unuttuğunun göstergesidir. Hakikaten, onun insan iradesi tanımı bu teorilerle uyuşmamaktadır: "*İrade* ile kastettiğim şey *bilerek bedenimizde yeni bir hareket ya da zihnimizden yeni bir algı meydana getirdiğimizde hissettiğimiz ve bilincinde olduğumuz içsel izlenimlerden* başka bir şey değildir." (*T,* 399) Hume'un bu nedensellik görüşünde bizim hareket ve algıyı 'meydana getirmemiz' ifadesiyle tam olarak neyi kastettiğini sormamız gerekir. Fakat 'bilerek yeni bir hareket meydana getirmek' ile 'yeni bir hareketin meydana gelişinin gözlemlenmesi' birleşince tanım geçerliliğini tamamen yitirir.

Kant'ın Zihin Anatomisi

Zihnin anatomisi, Kant'ın betimlediği üzere, birçok geleneksel unsur içerir. Kant akıl (*intellect*) ile duyular; iç duyular ile beş dış duyu arasında ayrım yapar. Bazı filozoflarca reddedilse de bu ayrımlar Ortaçağ'dan itibaren genelde benimsenmişti. Kant'ın getirdiği tek yenilik geleneksel yetilere yeni epistemolojik işlevler yüklemesiydi. Fakat o, yeni ayrımlar yapmaya devam etti ve zihin felsefesine etki edecek yeni görüşler getirdi.

Kant *Critique of Judgement*'ta insan zihninin yetilerini (a) bilişsel güçler, (b) haz ve acıyı hissetme gücü ve (c) arzu güçleri olarak ayırdı. O, bu bağlamda, 'bilişsel güçler' ile akli güçleri kasteder ve onları anlama (*Verstand*), akıl yürütme (*Vernunft*) ve yargı yetisi (*Urteil*) olarak ayırır. Anlama aklın tecrübeyi kavramsallaştırırken yaptığı meşru işlemdir. Bu bizim *birinci eleştiriden* bildiğimiz bir şeydir ve burada 'Akıl Yürütme' aşkınsal spekülasyonda aklın meşru olmayan işlemi için kullanılan teknik bir terimdir. *İkinci eleştiride* akıl yürütme, kendisine pozitif bir rol verilerek, ahlaki davranışın hakemi olarak görülür. Fakat yargı yetisinin işlevi ilk eleştirilerde pek açık değildir. Önceki filozoflar bu kelimeyi (Kant'ın kendisinin de çoğunlukla yaptığı gibi) herhangi bir tür önermenin onaylanması anlamında kullanmışlardı. Kant *üçüncü eleştiride* estetik hazzın yargılarına odaklanır. Böylece biz üçlü bir güce varmış oluruz: İlki (anlama) kendi nesneleri gibi hakikate sahip olan, ikincisi (pratik akıl) kendi nesneleri gibi iyiliğe sahip olan, üçüncüsü de (yargı) kendi nesneleri gibi güzele ve görkeme sahip olandır. (M, 31ff.).

Aklın tüm işlemlerine özbilinç eşlik eder. Kant bunu anlama bahsinde genişçe tek tek anlatır. Tecrübenin kavramsallaştırılması, farkındalığın bütün ögelerinin tek bir bilinçte birleştirilmesini gerektirir. Kant *birinci eleştirinin* 'özalgının orijinal sentetik birliği' başlıklı zor, fakat derin bir bölümünde özbilincin birliğinin ne demek olduğundan bahseder. (*B,* 132-143).

Bir şeyin *benim* bilincimin ögesi olup olmadığını *keşfetmek* benim için mümkün değildir. Bilincin bir unsuruyla karşılaşmam, sonra onun kime ait olduğunu merak etmem ve sonra da onun benden başkasına ait olmadığı sonucuna varmam saçmadır. Refleksiyon sayesinde kendi bilinçli tecrübeme dair birçok özelliğin (bu acı verir mi? Bu açık mı? vs.) farkına varabilsem de, onun *benim* olup olmadığının farkına varamam. Kant, kişinin

algılarında yapılabileceği özbilinç keşiflerine 'özalgılar'(*apperceptions*) der. Kişinin kendi bilincinin, kendisine ait olduğunu fark etmesinin tecrübeye bağlı olmadığı algısı bir ampirik özalgı değil, bir 'aşkınsal özalgı'dır.

Tecrübelerimi tek bir bilinçte bir araya getiren şey tecrübenin kendisi değildir. Kant'ın dediği gibi, tecrübeler kendi içlerinde 'birçok renge ve farklılığa sahiptir.' Birlik, sezgileri sentezleyen ve onları Kant'ın ifadesiyle 'özalgının aşkınsal birliği' içinde bir araya getiren anlamanın *a priori* etkinliği tarafından yaratılır. Fakat bu benim bir takım aşkınsal özbilgime (self-knowledge) sahip olduğum anlamına gelmez. Özalgının özgün birliği bana yalnızca kendi kavramımı verir, çünkü aktif bir özfarkındalık için tecrübe zorunludur.

Kant, 'Düşünüyorum' düşüncesinin diğer bütün mümkün düşüncelere eşlik etmesi gerektiği konusunda Descartes ile hemfikirdir. Özbilinç düşünceden ayrı tutulamaz, çünkü o, düşünmeyi düşünmek için zorunludur ve ileri düzey tecrübede şeylere, onlara dair düşüncemizin zorunlu şartları olan bu özellikleri yükleriz. Fakat Kant Descartes'ın *Cogito*'dan çıkardığı sonuçlardan dolayı ondan keskin bir şekilde ayrılır. O, aşkınsal diyalektik bölümündeki 'Saf Aklın Yanılmalı Tasımları' başlıklı kısımda Kartezyen psikolojiye güçlü bir saldırı yapsa da, aslında bu saldırı genel olarak *a priori* ve rasyonel psikolojiye yöneliktir.

Ampirik psikoloji ruhu iç duyuların nesnesi olarak ele alırken, rasyonel psikoloji de onu düşünen özne olarak ele alır. Rasyonel psikoloji, der Kant, kendisinin "*Düşünüyorum* önermesi üzerine kurulmuş bir bilim olduğunu ileri sürer." Bu bilinmeyen bir X'in incelenmesi anlamına gelir. X burada düşünmenin aşkınsal öznesi, "düşünen ben, o veya şu (nesne)"dur. (A, 343-345)

Ampirik psikolojinin ötesine geçme dürtümüz, ki bu doğal bir dürtüdür, bizi hataya sürükler. Kant bu hatalara 'yanılmalı tasım' veya sahte kıyaslar der. O, saf aklın dört yanılmalı tasımını sıralar. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: (1) 'Zorunlu olarak düşünen özne bir öznedir'den 'Düşünen özne zorunlu bir öznedir' sonucuna; (2) 'Egoyu bölmek anlamsızdır'dan 'Ego bölünemez bir tözdür' sonucuna; (3) 'Bilinçli olduğum her an bu, bilinçli olan ben aynı bendir'den 'Bilinçli olduğum her an aynı benin bilincinde olurum' sonucuna; (4) 'Kendimi bedensiz olarak düşünebilirim'den 'Bedenim olmadan kendimi düşünebilirim' sonucuna varırız.

Her bir yanılmalı tasımda zararsız bir analitik önerme, mantıksal bir el çabukluğuyla, tartışmalı sentetik bir *a priori* önermeye dönüştürülür. Rasyonel psikoloji, bu yanılmalı tasımlar temelinde benliğin maddi olmayan, bozulmayan, kişisel, ölümsüz bir varlık olduğu sonucuna ulaşır.

Ruhun ölümsüzlüğünün rasyonel kanıtı düşten (*delusion*) başka bir şey değildir. Fakat bu, pratik aklın bir postülası olarak gelecekteki bir hayata inanamayacağımız anlamına gelmez. Şimdiki hayatta mutluluğun erdeme nispet edilemeyeceği açıktır. Öyleyse, eğer biz iyi davranmaya sevk edileceksek, dengenin başka bir hayatta başka bir yerde elde edileceğine inanmamız gerekir. Kant rasyonel psikolojinin reddetmenin ahirete inanmaya mani değil, yardımcı olduğunu söyler. "Çünkü salt spekülatif kanıt insanların ortak aklına hiçbir etkide bulunamadı. O öyle ince bir noktada duruyor ki, ekoller bile onun, durmaksızın dönen bir topaç gibi dönüşünü muhafaza etti." (B, 424)

Kant'ın, diğerler zihin felsefelerine kıyasla etkisi çok daha uzun süreli olan felsefesinin pozitif tarafı özgürlük ve determinizmin ele alınış şeklidir. Onun bu konuya katkısı rasyonel ve ampirik psikolojiye ayrılan *birinci eleştiri* kısmında değil, evreni bir bütün olarak araştırma girişimlerinin tutarsızlığını gösterme iddiası taşıyan antinomilerin arasındaydı. Üçüncü antinomi tek bir determinist sistem olarak dünya ideasını, bir nedeni bulunmayan özgür eylem ihtimali inancıyla ilişkilendirdi. Bu antinominin konusu daha sonra *Savaş ve Barış*'ın son kısmında Tolstoy tarafından daha anlaşılır bir biçimde ifade edildi.

> Özgür irade sorunu en erken zamanlardan beri insanoğlunun aklını işgal etti ve kendisini en önemli noktalarda gösterdi. Sorun şurada yatıyordu: Hangi bakış açısı olursa olsun –teolojik, tarihi, ahlaki ya da felsefî– eğer biz insanı (var olan her şey gibi) bir gözlem öznesi olarak kabul edersek, onun, öznesi olduğu evrensel zorunluluk yasasını görürüz. Fakat insana kendi içimizden bakarsak –kendi iç bilincimizin nesnesi olarak insan– kendimizi özgür hissederiz.

Tolstoy'a göre akıl tarafından öğretilen zorunluluk yasaları bizi göz boyayan bir özgürlükten vazgeçip, evrensel yasaya gayriihtiyarî bir şekilde bağımlı olduğumuzu kabul etmeye zorluyordu.

Öte yandan Kant determinizm ve özgürlüğün uzlaştırılabileceği düşüncesindeydi. İlk iki antinominin aksine üçüncü antinomide, uygun şekilde

yorumlandığı takdirde, hem tez hem de antitez doğrudur. Tez, doğal nedenselliğin dünya fenomenini açıklamak için yetersiz olduğudur: Belirleyici nedene ek olarak özgürlüğü ve kendiliğindenliği göz önüne almalıyız. Antitez ise, aşkın özgürlüğün kabulünün bir kişinin kendisini kör yasasızlığın ellerine bırakması anlamına geldiğidir. Tolstoy'un da ortaya koyacağı gibi, "eğer binlerce yıllık insanlık tarihindeki milyonlarca insan arasından tek bir insan özgür davranma gücüne sahip olsaydı (mesela seçimde bulunmak gibi) bu özgür insan yasalara aykırı gelerek, bütün insan eylemlerini yöneten yasaların mümkün olmadığını ispatlamak için yeterli olurdu."

Kant da Tolstoy gibi bir deterministti; fakat o sert değil, yumuşak bir determinist. Yani o, determinizmin, insanın özgürlüğü ve kendiliğindenliği ile uyumlu olduğuna inanıyordu. İnsan iradesi duyumsal (*sensuous*) olsa da özgürdür; yani edilgi onu etkiler, fakat zorunlu kılmaz. "İnsanda kendini belirleme gücü bulunur ve bu güç duyumsal uyarımların zorunlu kılmasından bağımsızdır." Fakat söz konusu kendini belirleme gücünün uygulanmasının iki veçhesi vardır: Ampirik (tecrübede algılanabilir) ve akledilir (sadece akılla kavranabilir). Bizim özgür varlığımız duyumlanır etkilerin akledilir nedenidir ve bu duyumlanır fenomenler aynı zamanda değişmez yasalara uygun olarak yayılan, kesintiye uğratılamaz bir dizinin parçasıdır. Kant insanın özgürlüğünü determinist doğayla uzlaştırmak için, insan iradesinin fenomenal olmayan ve zamanın ötesinde bir benliğe ait olması gibi, doğanın da zamanın içinde faaliyet gösterdiğini söyler.

Yüzyıllar boyunca teologlar Tanrı'nın bilgisinin zamanın ötesine ait olduğunu söyleyerek, insanın özgürlüğünü Tanrı'nın her şeyi bilişiyle uzlaştırmaya çalışmışlardı. İnsan iradesinin zaman ötesi olduğunu söyleyerek, onu Doğanın her şeyi bilişiyle uzlaştırmaya çalışmak bir filozof için yeni bir şeydi. Kant'ın insan iradesinin zamandışı olduğu iddiasını uzlaştırmak gerçekten zordur. O bunu yaparken insan iradesiyle ilgili örnekler verir, masasında otururken ayağa kalkması gibi. Fakat etki sahibi birçok filozof günümüze dek, Kant gibi özgürlük ve determinizmin birbiriyle uyumlu olduğu göstermeye uğraştı. Şurası kesinlikle doğrudur ki, nedensel açıklama ('Onu devirdim çünkü ittim') ve akılla açıklama ('Ona ders vermek için onu devirdim') tamamen farklı iki tür açıklamadır ve biri diğerine indirgenemez. Kant bu farkı vurgularken ve bunun herhangi bir uzlaştırma çabasının temeli olması gerektiğine inanırken kesinlikle haklıydı.

Özgürlük ve determinizmin uzlaştırılması Hegel metafiziğinde barok bir form alır. Aslında Sezar'ın Rubicon'u geçme kararı gibi bireysel insan tercihlerini, kendi amaçlarına etki etmesi için 'Aklın kurnazlığı'nı kullanan *Geist* belirler. Fakat bireysel seviyede faaliyet gösteren zorunluluk, özgürlüğün en üst formunun bir ifadesidir, çünkü özgürlük *Geist*'ın esas sıfatıdır ve onun sürekli artan ifadesi tarihin rehber gücüdür.

Hegel'in *Geist*'tan bahsederken kullandığı referanslar sadece kişisel olmayan tarihsel güçlerin faaliyeti için kullanılan metaforlardan ibaret değildir. Tüm tecrübelerin öznesi olması bakımından, Hegel'in *Geist*'ı Kant'taki özalgının aşkınsal birliğine benzer; fakat o, tecrübenin nesnesi olamaz. Kant her bir bireysel zihnin hayatında böyle bir ayrımın bulunacağı varsayımından memnundur. Fakat Hegel böyle bir varsayımın hangi zeminde olacağı sorusunu sorabilir. Kant'ın aşkınsal benliğinin arkasında Kartezyen ego bulunur ve Descartes'ın *cogito*sunun ilk eleştirilerinden birisi yerinde bir soru sorar: Düşünen şeyin, senin içindeki dünya-ruhu değil de, senin kendin nereden biliyorsun? Hegel'in *Geist*'ı herhangi bir bireysel bilinçten evvel bilincin bir merkezi olarak anlaşılır. Bir tin Descartes'ın ve Kant'ın düşüncelerinde ayrı ayrı düşünür ve belki ben (I), yani tek bir kişi olarak aynı zamanda hem diş ağrısını hem de vücudumun farklı kısımlarındaki gut hastalığını hissedebilirim. Bununla birlikte, davranışının ifadesi bütün bir evren olan bir tini ampirik veya analitik psikoloji içinde bir yere koymak zordur. Hegel bir zihin felsefesi yerine bir Zihin Felsefesi önerir.

Zihin felsefesiyle ilgili olarak bu dönemde en önemli katkıyı yapan düşünür şüphesiz ki Kant oldu. 17. ve 18. yüzyıl boyunca zihin felsefesi, kartezyenci kesinlik arayışının sonucu olarak, epistemolojinin hâkimiyeti altına girdi. Bu kesinlik arayışı sırasında Descartes ve rasyonalistler duyuların değerini küçümsediler ve İngiliz ampiristler ise aklın rolünü tasfiye ettiler. Öncüllerinin tarafgir çabalarının harap ettiği şeyi bir araya getirip insan zihnine, onun çeşitli yetilerini adil bir şekilde yerleştiren görüşü ortaya koymak Kant'ın kapsayıcı dehasının bir ürünü oldu. Ortaçağın en iyi eserlerinde olduğu gibi onun eserinde de epistemoloji ve felsefi psikoloji bir kez daha bir araya geldi.

8.

Ahlak Felsefesi

Ahlak felsefesi tarihi 16. yüzyılı genellikle hızlı bir göz gezdirerek geçer. Ortaçağın zirve noktası ise Aristoteles'in *Nichomachean Ethics*'ine yazılan şerhlerde ve Tanrı'nın doğa ve vahiydeki yasalarına dair incelemelerde görülür. Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sinde her iki unsur bir araya getirilir, fakat bu sistem yasa kavramı yerine erdem kavramı etrafında inşa edilir. Hıristiyan ahlak felsefesinde tanrısal yasaya merkezi bir rol verenler, Duns Scotus'la başlayan Aquinas takipçileridir.[1] Fakat ahlak felsefesinde Ortaçağ geleneği Reformasyon ve karşı-Reformasyonun etkisiyle, hiçbir zaman kurtulamadığı bir şoka maruz kaldı.

Hem Luther hem de Kalvin, tanrısal inayet olmasaydı insan doğasının bozuk olacağını vurguladı ve bu tanrısal inayet ise ancak Hıristiyanlık sayesinde elde edilebilirdi. Onlara göre, insanın kurtuluşunun ve mutluluğun yolu ahlaki çabada değil imanda yatıyordu ve herhangi bir ahlak felsefesi sistemine çok az yer ayrılmıştı. Aristoteles mümkün tek iyi hayatın dostu değil düşmanıydı. Diğer kadim bilgeler gibi, ki bunların öğretileri erdeme ulaştıramazdı, Augustine de onun yapabileceği en iyi şeyin kötüye parlak hale getirmek olduğunda ısrarcıydı.

Katolikler insanın iyi olması ihtimalinin *Düşüş*le birlikte tamamen ortadan kalktığını kabul etmedi ve Trent Konsülü Hıristiyan olmayanların bütün işlerinin günah olduğunu söylemenin sapkınlık olduğunu bildirdi. Fakat bu konsülün terbiye edici düzenlemeleri Katolik ahlak teolojisine

---

1 Bkz. Cilt II.

yeni bir yön verdi, Aquinas'ın Aristotelesçi ve Augustinci sentezinden çok uzaklarda bir yön. 1551'de 1215 Lateran Konsülü'nün kurallarından birini güçlendiren bir karar tüm Katoliklerin bir rahibe günah çıkarması gerektiğini söylüyordu. Bu kural iki tür günah arasında bir ayrım yapıyordu: Büyük günahlar ve affedilen günahlar. Büyük günahlar ciddi günahlardı ve tevbe edilmediği takdirde günahkârı ebedîyen cehennem cezasına maruz bırakıyordu. Yeni kurala göre, günahından pişman olan kişi bütün ölümcül günahlarını sayısına, türüne ve koşullarına göre itiraf etmekle yükümlü oluyordu. Katolik ahlakçılar bu andan itibaren erdemlerin öneminden çok, farklı tür günahların belirlenmesi ve ayrıştırılmasına ve cezayı ağırlaştırıcı veya hafifletici koşullara odaklandı.

Vicdan Muhasebesi

Trent'teki karar bütünlüklü yeni bir ahlak disiplinin çıkışını hızlandırdı: Vicdan muhasebesi (*casuistry*) bilimi. Genel olarak vicdan muhasebesi ahlaki ilkenin tikel kararlara uygulanması, özel olarak ise bu ilkelerin birbiriyle çatışma içine girebileceği 'bilinçli durumlar'dır. Geniş anlamda belirli bir ahlaki ikilemi çözmek için verilen bir uzman tavsiyesi bir vicdan muhasebesi uygulaması sayılır. Örnek olarak, İmparator V. Charles'a yeni Amerikan tebaasına muamelesi üzerine bir grup teolog tarafından verilen öğütler veya Kral I. Charles'a Strafford kontluğunu kabul etmemesinin yasallığı üzerine Başpiskopos Laud tarafından verilen nasihat. Fakat çağdaşlar ve tarihçiler vicdan muhasebesinden bahsederken, akıllarında çoğunlukla ders kitapları ve el kitapları vardı. 16. ve 17. yüzyıldaki bolluğun ürünü olan bu kitaplar gerçek kararlarla değil, günah çıkaranlara tevbelerinde ve dindarlıklarında bir rehber ve ruhsal yön tayin edecek hayalî durumlarla ilgileniyordu.

Vicdan muhasebesi el kitapları birçok farklı tarikattan teologlarca yazılmış olsa da, vicdan muhasebesi özellikle yeni kurulan Cizvit Tarikatı'nın karşı-Reformasyonuyla ilişkiliydi ve bu durum böyle devam etti. Cizvitlerin terbiye sistemi daha çok ilimle uğraşan öğrencilerin Aquinas'ın ahlak sistemine çalışmaları için hazırlanmışken; akademi dışından olanlar ahlakı bilinçle ilgili örnekleri inceleyerek, vicdan muhasebesi el kitapları okuyarak, vicdan muhasebesi yapanların derslerini dinleyerek ve papazların bireysel derslerde verdiği vecibeleri yerine getirerek öğreniyordu. Cizvitler

günah çıkarmada çok revaçta idiler, özellikle de Ulu ve İyiye karşı günah çıkarmada. 1602'de tarikat lideri *On the Confession of Princes*'te [Prenslerin Günah Çıkarmaları] özel bir talimat hazırlamanın kendisi için bir vazife olduğunu düşündü. Dolayısıyla vicdan muhasebesi ahlaki olduğu kadar siyasi bir önem de kazandı.

16. yüzyılda vicdan muhasebeciler bir sürü yeni ahlaki sorunla yüzleşmek zorunda kaldı. Bu sorunların en önemlilerinden birisi Hıristiyanların yeni keşfedilen Amerika kıtasının yerlileriyle ilişkisiydi. İspanyol ve Portekizli koloniciler yerlilerin topraklarını ilhak edip, onları kendi köleleri yapma hakkına sahip miydi? İmparator V. Charles bu meseleyi tartışmak üzere 1550'de Valladolid'de teologları çağırarak bir konferans düzenledi. Teorisini, Aristoteles'in bazı insanların yönetmek yerine hizmet etmeye daha uygun olduğu, dolayısıyla onların doğal köle olduğu öğretisine dayandıran imparatorluk tarihçisi Sepulveda, kaba ve aşağılık bir hayat yaşayanlara ve Hıristiyanlığı bilmeyen Amerikalı Kızılderililerin köleleştirilmesinin ve Hıristiyanlığı kabul ettirilmesinin adalete uygun olduğunu iddia etti. Bu tutuma misyoner Bartolome de las Casas değerlendirmesiyle itiraz etti ve dönemin en etkili İspanyol teologlarından ikisi, Dominikan Francisco de Vitoria ve Cizvit Francisco Suarez, eserleriyle onu güçlü bir şekilde hedef aldı.

Ölümünden sonra yayımlanan incelemesi *De Indis*'te (1557) Vitoria ilk olarak St. Thomas'ın kâfirlere dini zorla kabul ettirmenin adil olmadığı öğretisini savundu ve ne papanın ne de imparatorun Kızılderililer üzerinde yetkisi bulunmadığını söyledi. O, Kızılderililerin Hıristiyanlar gibi sahip olma ve mülkiyet hakkı bulunduğunu iddia etti: Onlar gerçek bir siyasi toplum kurmuşlar ve sivil düzenlemeleri ise aklı tamamen kullandıklarını göstermişti:

> Düzgün bir şekilde düzenlenmiş bir yönetim şekilline sahip oldukları için işlerinde belirli bir yöntemleri bulunuyor. Ayrıca onların evlilikleri, yargıçları, amirleri, yasaları, işyerleri ve bir değişim sistemleri de mevcut. Tüm bunlar aklın kullanımını gerektirir.[2]

Vitoria onların topraklarına ve mülkiyet hakları bulunmadığı bahanesiyle bu kâfir insanların mallarına el koyma yetkisinin olmadığı sonucuna

2 *De Indis Recenter Inventis,* 1:23; Bull'dan alıntılanmıştır, *Hogo Grotius and International Order* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 46.

vardı. Cizvit Suarez de savaşın yanlış oluşunu ve hakları tartışırken benzer bir çizgideydi.[3]

16. yüzyılda deniz ötesi keşiflerin ve uluslararası ticaretin yayılması vicdan muhasebecileri deniz yolculuklarının finanse edilme yöntemlerinin etiğini incelemeye zorladı. Thomas Aquinas bazı İncil metinlerine ve Aristoteles'in paranın doğası analizine dayanarak, faizle ödünç para alınmasını sert bir şekilde lanetledi.[4] Fakat bir projeyi finanse etmenin iki yolu arasında Aquinas'ın fark ettiği önemli bir fark vardı. İlki, bir girişimciye ödünç para vermek (yolculuk başarılı olsun ya da olmasın para geri ödenir), diğeri de girişimden bir hisse almak (finansör başarısızlık riskini kabul eder). İlki tefecilik oluyordu ve kötü olanı buydu. İkincisi ise ortaklık oluyordu ve şerefli olan buydu. (*ST* 2.2. 78.2 ad 5)

Tefeciliğe konan yasak Ortaçağ boyunca devam ettirildi: 15. yüzyılda Floransa –daha sonra bu şehir Mediciler gibi büyük bankaların yuvası olacaktı– Başpiskoposu St. Antoninus da bu yasağı tekrarladı. Fakat Antoninus tek bir özel durumda kredi verilmesini onayladı: Bir kredinin ödemesindeki gecikmenin, borç veren için öngörülemez bir zarara neden olması durumu (bunun teknik ismi *damnum emergens*). Bu, ödünç verilen paranın faizi için değil, uğranılan zarar için bir telafi olarak görüldü. Fakat yasaktaki bu ufak yumuşama sonraki yüzyıl boyunca vicdan muhasebecilerinin ellerinde çok gevşek bir hal aldı.

Birinci adım, fırsat maliyeti fikrinin girişi oldu. Ödünç para verirken vazgeçilen şeylerden birisi paranın alternatif şekilde kullanılmasından kâr etme ihtimaliydi. Bu yüzden *damnum emergens*'e masrafları karşılama adı altında *lucrum cessans* (kazançta kesinti) katıldı. 16. yüzyılda kapitalizmin yayılmasıyla farklı yatırım imkânları çoğaldı ve böylece vicdan muhasebecileri, faizin uygulanması amacıyla, neredeyse tüm durumlarda bu meşrulaştırmanın geçerli olacağını iddia edebildiler.

Vicdan muhasebecilerinin mantığı, kendi terimleriyle söylersek, kesinlikle çok müphemdi. Sana ödünç verdiğim parayı aslında başka şeyler için kullanabilirdim: Onu başkasına ödünç verebilirdim veya onu bir ortaklığa yatırabilirdim. Fakat ilk varsayımda, sana ödünç para vererek kaybetti-

3 las Casas, Vitoria ve Suarez'in görüşlerinin Hıristiyan kolonicilerin gerçek uygulamalarında fazla bir etkisi olmadığı söylenir.

4 Bkz., Cilt II.

ğim kazanç, kendisi yasal olmayıp yani tefecilik olan bir kazanç olurdu. İkinci varsayımda ise, sana kredi verince kaybedip etmeyeceğim pek belli olmaz. Alternatif olarak yaptığım yolculukta aksilikler çıkabilir ve böylece kâr yapamayıp sermayemi de kaybedebilirim. Senin de benden borç para alarak iyilik yaptığın ortaya çıkabilir.

Bununla birlikte, büyük bankalar tarafından danışman olarak tutulan vicdan muhasebecilerden bazıları tefecilikteki yasağı delmek için karmakarışık şemalar ortaya koydu. Kendi bölgesinde bu şemaların yaygın olduğu Bavaria Dükü 1580'de bir Cizvit komisyonunun değerlendirmesini aşağıdaki durum için önerdi. Tipik bir 'bilinç durumu' formatında düzenlendiği için, onu komisyonun kendi terimleriyle vermeye değer:

> Titius, bir Alman, Sympronius'a bir miktar para ödünç veriyor. Bir aracı olan Sympronius'a para verilirken filanca amaç için kullanacaksın denmiyor. Tek şart var o da, Titius verdiği her 100 florin için yıllık 5 florin ve en sonunda da sermayenin tamamını geri alacak. Sermaye için bir tehlike bulunmuyor ve Sympronius kâr yapsın ya da yapmasın Titius 5%'ini alacak.[5]

Bunun neden olduğu soru, anlaşmanın yasaya uygun olup olmadığıdır. Komisyoncular yüksek nitelikte bir cevap verdiler, fakat Cizvit tarikatı bu cevaba dayanarak sözleşmeyi ahlaki açıdan meşru ilan etti. Bundan itibaren de tefecilik üzerindeki yasak Romalı Katolikler için üstünde durmaya değmeyecek bir mesele haline geldi.

Mistisizm ve Stoizm

Vicdan muhasebecilerinin en parlak dönemi 1550 ile 1650 arasındaki yüzyıllık zaman dilimiydi. Elbette bu dönemde yayımlanan tek yaşam rehberi ciltlerce vicdan muhasebesi kitaplarından ibaret değildi. Bir yandan adanmışlık için pratik ahlaki nasihatler içeren birçok el kitabı mevcutken, öte yanda kadim ahlak metinlerinin faziletlerine vurguda bulunuluyordu. Bu iki yönelimin örnekleri olarak Haçlı St. John ve Rene Descartes düşünülebilir.

5 Jonsen ve Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (Berkeley: University of California Press, 1998), 189'dan alıntılanmıştır.

Haçlı St. John (1542-9151), Avila'daki St. Teresa'nın manevi yöneticisi, Karmelit tarikatını ıslah eden bir şair ve mistikti. *The Dark Night of the Soul* (Ruhun Karanlık Gecesi) adlı eserinde kişiyi Tanrı'yla bir olmaya götüren uzun ve çile dolu yokuşu tasvir eder. O burada, akılla kavranamayan haz açısından bu amacın vecdini tasvir eder, fakat ona giden yolun çile ve özdisiplinden geçtiğini de açıkça belirtir. İlk olarak duyuların zifiri karanlığına girilmelidir; fakat bu, mistik yokuşun sadece ilk aşaması olan ruhun zifiri karanlığına hazırlığın anaokulu gibidir. St. John manevî hayatın ilk aşamalarını şöyle anlatır:

> Daima gayreti tercih et; bil ki bu en zorudur, en kolayı değil,
> En sevimlisi değil, en sevimsizi;
> Zevki en çok vereni değil, en az vereni
> En rahatı değil, en bezdiricisidir...
> Her şeyden zevk almak için
> Hiçbir şeyden zevk almamayı;
> Her şeye sahip olmak için
> Hiçbir şeye sahip olmamayı;
> Her şey olmak için
> Hiçbir şey olmamayı arzula.

St. John'un eseri 16. yüzyılda yazılan dinî hayat rehberlerinin en katısıydı ve manastıra kapanmış bir azınlığa hitap ettiği açıktı. Aynı öğreti daha yumuşak bir formda Fransız piskopos St. Francis de Sales tarafından da temsil edildi. Sales bu temsili, hedef kitlesi ruhban sınıfı olmayıp, dünyada seküler bir hayat yaşayan kişiler olan ilk dindarlık el kitabı *Introduction to the Devout Life* [Adanmış Yaşama Giriş] (1608) adlı eserinde gerçekleştirdi.

Descartes dinine bağlı bir Katolik olmasına rağmen, ahlak düşüncesinde oldukça farklı kaynaklardan yararlandı. Her şeyi kapsayan şüphe projesine girişirken, kendisini üç ilkesel ilkeden oluşan geçici ahlak kuralları hazırlayarak korudu: İlki, ülkesindeki yasa ve geleneklere itaat etmek; ikincisi, bir kez aldığı kararı eyleme geçirirmede kararlı olmak; üçüncüsü, "daima talih yerine kendimi fethetmeye, dünyanın düzeni yerine kendi arzularımı değiştirmeye çalışmak." Bu, der Descartes, "talihin hükmünden

feragat edebilen ve fakirlik ve sıkıntılar içinde Tanrı'larının kendileri kadar mutlu olup olmadığını tartışan eskinin filozoflarının sırrıydı." (AT VI. 26; *CSMK* I. 124)

Öyle görünüyor ki, Katolik uygulamalara riayet etmek 'ülkemdeki yasa ve geleneklere itaat'in bir alt bölümünden başka bir şey değildir: Genç Descartes'ın aradığı ahlaki rehberlik kadim Stoacılık olacaktır. Onun Prenses Elizabeth ile mektuplaştığı dönem de yine bu on yıl sonrasına rastlar. O, mektuplarında bu üç ilkesini tekrarladı ve ona gerçek mutluluğun doğası hakkında bilgi sahibi olması için Seneca'nın *De Vita Beata*'sını okumasını önerdi. Ahlaki nasihatlerle ilgili mektuplarında bizi aklın, belirli iyilerin, normalden daha arzu edilir olduğuna inandıran edilgileri itidale getirmedeki rolünü sürekli vurgular: "Aklın yaşamın yönetimindeki gerçek işlevi, zihin ve ruhun mükemmelliğinin değerini edilgiler olmaksızın incelemek ve düşünmektir. Bu mükemmellik bizim yönetimimizle elde edilebilir. Genellikle bazı iyileri elde etmek için kendimizi diğer iyilerden mahrum bırakırız, dolayısıyla daima daha iyisini seçmeliyiz." (AT IV. 286; *CSMK* III. 265)

Descartes, Elizabeth'le olan mektuplaşmasındaki bazı düşünceleri *Treatise on the Passions*'ta geliştirdi. Bu, bir ahlak felsefesi uygulaması olduğu kadar, spekülatif fizyoloji uygulamasıdır: Edilgilerimizin bedensel nedenlerinin bu şekilde anlaşılması onları rasyonel kontrol altına sokmamızda değerli bir yardımdı. Descartes edilgileri ayrıntılı inceleyerek kadim ahlak felsefelerinden daha üstün bir ahlak felsefesi ortaya koyacağına inanıyordu. (AT XI. 327-328; *CSMK* I. 328-329).

Descartes'ın ahlakla ilgili ideallerini en iyi ortaya koyan edilgi *générosité* edilgisidir ki, bunun İngilizce'de tam bir karşılığı yoktur. Elbette *généreux* cömert demektir, fakat *générosité* bundan çok daha fazlasıdır: Bir parça anakronizme düşerek şunu diyebiliriz ki bu kelime, beyefendi (*gentleman*) demektir. Bu tip insanlar, der Descartes:

> doğal olarak iyi işlere sebep olurlar ve yapamayacaklarını hissettikleri hiçbir işe girişmezler. Ayrıca kendi çıkarlarını önemsemeksizin başkalarına iyilik yapmaktan başka bir şeye itibar etmedikleri için, herkese karşı her zaman kibar, zarif ve yardımseverdirler. Dahası, onlar edilgileri üzerinde tamamen hüküm sahibidirler. Özellikle arzuları, kıskançlıkları ve hasetleri üzerinde hâkimdirler, çünkü

değerli olduğunu düşündükleri şeylerin elde edilmesi sadece kendilerine bağlıdır. (AT XI. 448; CSMK I. 385)

Pascal Cizvitlere Karşı

Descartes'ın *généreux*'u, huzuru (*tranquil*), ilgisizi (*aloof*) ve kendine yeteni (*self-sufficient*) ile günah deryasında yüzen ve günah çıkaran papazın af ve nasihatine muhtaç olan vicdan terbiyecilerin tevbekârı farklı dünyalarda yaşarlar. Fakat *The Passions of the Soul* yayımlanana kadarki geçen sürede vicdan terbiyeciler kötü bir şöhret edindiler. Bu kötü şöhret 1655'te Pascal'ın *Letters Provinciales*'i yayımlamasıyla zirveye ulaştı. Vicdan terbiyecilerin tavsiye ettiği üç uygulama vardı ve bunları skandal olarak gören sadece Pascal değildi: Laf oyunu (*equivocation*), olasılıkçılık (*probabilism*) ve niyet kontrolü (*direction of intention*). Bunların her birini sırasıyla ele alalım.

Geleneksel Hıristiyan öğretisi yalan söylemeyi katı bir biçimde yasaklar: Augustine ve Aquinas kasten yalan söylemenin günah olduğunda hemfikirdir. Hakikati her zaman bütünüyle dile getirmek zorunlu olmasa da, bir masumun hayatını kurtarmak için bile kesinlikle yalan söylenmemelidir. Bu doktrin 16. yüzyılda birçok kişi tarafında çok katı bulundu. Kraliçe Elizabeth dönemi İngiltere'sinde bir papazın veya bir Cizvitin ülkeye girmesi ölüm cezasıyla sonuçlanıyordu. Katolik misyonerler gizlice hareket etmek zorundaydı ve genellikle köşklerin gizli yerlerinde saklanıyorlardı. Peki devlet görevlileri, papazları aramak için bir eve baskın yaptıklarında ev sahibinin evde papaz bulunmadığını söylemesi yasaya uygun muydu?

1595 yılında İngiliz Cizvitlerinin lideri Peder Henry Garnet *A Treatise of Equivocation or Against Lying and Fraudulent Dissimulation* [Laf Oyunu Üzerine İnceleme veya Yalan Söyleme ve Hileyle Aldatma] isimli anonim bir risalede bu soruya olumlu yanıt verdi. Evin sahibi veya sahibesi 'Evde papaz yok' demeliydi ve bununla 'kimsenin, hakkında size bir şey söylemek zorunda olmadığı bir papaz evde yok'u kastetmeliydi. O bunun bir yalan olmadığını iddia etti, çünkü yalan bir şeyi söylerken başka bir şeye inanmak demekti. Burada dile getirilen şey konuşan kişinin aklındaki şeye karşılık geliyordu. Bu, kısaca söylenen sözün onun sadece bir parçası olması demektir. Bununla birlikte, masum bir üçüncü tarafa zarar veril-

mesi durumunda *hakikatin tümünü* söylemek zorunda olunmaması teologlar arasındaki ortak paydaydı. Dolayısıyla, bu türden bir laf oyunu yasaya son derece uygundu.

Laf oyunu yapmanın Garnet'teki örneği onun birçok Cizvit arkadaşını hayrette bıraktı. Diğerleri de anlamı belirsiz kelimeler içeren bir cevap verirken laf oyunu yapmak için hazırlık yaptı. Fakat özel bir şey ekleyerek veya kelimeler çıkararak (buna zihinsel kayıtlama (*mental reservation*) denir), bir cümlenin doğal anlamını tamamen değiştirmek bundan farklıydı. Birçok kişi için, böylesi bir laf oyunu yapmak yalan söylemekten daha kötüydü; bu, hilekârlığın önüne riyakârlık koymaktı. Garnet, 1605'te Barut Komplosu'nda işbirlikçi olduğu için idam edilen İngiliz Protestanları için hilekâr Cizvit paradigması haline geldi. Shakespeare'in *Macbeth*'inde Duncan'ın öldürülmesinin ardından sarhoş bir kapıcı kendisini cehennem kapısının muhafızı olarak hayal eder. Kapıyı çalarak içeri alınacaklar arasında:

> İman, işte iki anlamlı konuşan! O, terazinin her iki kefesinde de diğer kefeye küfür eder. O, Tanrı'nın rızası için vatana yeterince ihanet etmiştir, fakat cennete karşı kelime oyunu yapamaz: Eveet, içeri gir, düzenbaz. (II. iii)

Garnet'ın zihinsel kayıtlamayı savunması onu vicdan muhasebecileri arasında bile azınlık haline getirmişti. Fakat vicdan muhasebecilerin benimsediği ve azınlığın fikirlerine özel bir önem veren ikinci dereceden bir ahlak ilkesi daha bulunuyordu. Varsayalım ki, ahlakçılar belirli bir eylemin günah olup olmadığı konusunda birbirleriyle anlaşamıyor: Onu yapmak yasaya uygun mudur? Düşünce ekollerinden biri en az tehlikeli olan yolun seçilmesi ve kişinin kendisini tutması gerektiğini söyler. Buna tutiorizm denir ve 'daha güvenli' anlamındaki Latince *tutior* kelimesinden gelir. Başka bir düşünce ekolü ise bu eylemin ancak otoritelerin çoğunluğu tarafından yasaya uygun görülüyorsa yapılabileceğini söyler. Bu 'probabiliorizm'dir ve gerçekleşmesi daha mümkün olan fikrin izlenmesi gerektiğini iddia eder. Fakat bir de üçüncü teori vardır ki bu, vicdan muhasebecileri arasında yaygındır. Buna göre, olması daha az mümkün olan bir fikir dahi yasaya uygun şekilde takip edilebilir, yeter ki mümkün olsun. 'Mümkün' olmanın yeter şartı otorite sahibi bir kişi tarafından iddia

edilmesidir, uzmanların çoğunluğu ona karşı olsa da. Bu 'olasılıkçılık'ın (*probabilism*) doktrinidir. Bunu ilk kez 1577'de, "eğer bir fikir mümkünse, karşıt görüş daha mümkün olsa dahi, ona meşrudur"[6] cümlesinin yazarı ve St. Thomas'ın bir Dominik şarihi Salamanca'lı Bartolomeo Medina ileri sürmüştür.

İş ve siyaset dünyasında olasılıkçılığın kullanımı bugünkü genel uygulamadan muhtemelen çok farklı değildi: Yapılmasına zaten karar verilmiş bir işin yasaya mükemmel şekilde uygun olduğunu söyleyen bir avukat aranmak buna örnektir. Fakat Pascal gibi düşünürlere göre bu durum dinî ahlakı temelden erozyona uğratacaktı. Ahlakçılar arasında önemli meselelerdeki fikir çeşitliliği –dindar kişiler bunu bir skandal olarak görebilir– olasılıkçılar için büyük bir nimetti. "Şimdi görüyorum," der Pascal hayalî bir Cizvite, "niçin sizin Doktorlarınız arasındaki her meselede anlaşmazlıklar olduğunu. Biri daima zaman senin yararına hizmet eder, diğeri ise sana hiç zarar vermez." (*LP,* V. 52) Bazı vicdan terbiyeciler daha da ileri giderek, bir fikrin mümkün hale gelmesi için, sözleri belirli bir ağırlığa sahip tek bir ahlakçı tarafından savunulmasının bile yeterli olduğunu söyledi. Pascal'a göre bu, ahlak teolojisinde kısa süre önce bir kürsü elde etmiş bir çaylağın Kilisenin kurucu babalarının öğretilerini altüst edebileceği anlamına geliyordu.

Pascal'ın, Cizvit günah çıkarıcıların müşterilerinde görülen gevşekliğe karşı saldırısındaki hedeflerinden biri 'niyetin yönlendirilmesi' uygulamasıydı. Kitabındaki hayalî Cizvit şöyle söyler: "Bizim kontrol metodumuz kişiye müsaade edilen bir şeyi, eyleminin amacı olarak, önermekten ibarettir. Bunu yapabildiğimiz sürece insanları yasaklanmış şeylerden uzak tutarız, fakat eylemi engelleyemediğimizde ise en azından niyetlerini arındırırız." Bu sebeple, örneğin, İncil kötülüğe kötülükle karşılık vermemeyi söylese de, aşağılanmaya öldürmeyle karşılık vermeye müsaade edilebilir. "Yapmak zorunda olduğun tek şey niyetini intikam alma arzusundan – bu suçtur– kendi onurunu savunmaya dönüştürmektir –ki buna müsaade edilir." Düello yapmak yasaklanmıştır, fakat birisine meydan okunursa o kişi belirlenen yere gidebilir; düello yapmak niyetiyle değil, korkak olarak düşünülmesini engellemek için. Sonra da eğer rakibi onu tehdit ederse, meşru müdafaadan dolayı elbette onu öldürebilir.

6 Jonsen ve Toulmin'den alıntılanmıştır, s. 164.

Böylesi bir niyet yönlendirmesi gerçek niyet üzerinde çok az bir etkiye sahip olan muhayyilede uygulanır ve bu gerçek niyet kişinin belirlediği amaç yolundaki araçlarda ifade edilir. Bir kişinin eyleminin kastedilen ve kastedilmeyen sonuçları arasında önemli bir ayrım yapan çifte etki doktrinine (*doctrine of double effect*) kötü bir ün getiren, bu doktrin ile Pascal'ın ona saldırısı oldu. Eğer çifte etki teorisi niyet kontrolü uygulamasıyla bir araya getirilirse, bu teori, araçların amaçlar tarafından meşru kılınması için ikiyüzlü bir örtüden başka bir şey olmaz.

Fakat vicdan muhasebesi üzerindeki bu ihtilafta her iki taraf da ikiyüzlü davranır. *Provinicial Letters*'ta Pascal'ın tavrı, Cizvit günah çıkarıcıların aşırı gevşekliklerinden dolayı şaşırıp kalan tecrübe sahibi insanın tavrına benzer. Aslında bir Jansenist olan Pascal'ın gözünde sadece Cizvitler değil, tüm ahlakçılar Şeytanın aracı olan insanın zayıflıklarına en çok imtiyazı sağlama hevesindedirler. O ve Port Royal'deki arkadaşları kendilerini imtiyazlı seçkinler olarak görüyordu: İnsanların büyük çoğunluğu kurtuluşa giden yolda cehenneme düşmüşken, kendileri bu zor yolu yürümek için seçilmişlerdi.

16. yüzyıl Port Royal'i ile 20. yüzyıl Bloomsbury'si arasında garip bir benzerlik bulunur. Her iki durumda da küçük bir üst-sınıf entelektüeller –birinde çileci diğerinde ise hedonist– cahil ve kültürsüzlerin dünyasında kendilerini aydınlanmış biricik kişiler olarak görür. Her iki grupta da büyük edebî yeteneklere sahip yazarlar vardı ve her iki grup da kabiliyetli sanatçılar yetiştirmişti. Her iki grubun en ucunda bir matematikçi filozof durur: Bloomsbury'de Bertrand Russell, Port Royal'de Blaise Pascal. Her iki grup da bir anda parlamış, fakat daha sonra arkalarında büyük bir manevi züppeliğin köhne kokusunu bırakarak yavaş yavaş gözden kaybolmuştur.

Spinoza'nın Ahlak Sistemi

Kimse Spinoza'yı bir gruba ait olmakla suçlayamadı. Kendi başına yaşayan ve büyük bir akli cesarete sahip olan Spinoza özenle hazırlanmış, şık ve zor bir ahlak sistemi tasarladı. Descartes gibi o da edilgilerin ayrıntılı incelenmesinde ahlaka (*ethics*) önemli bir rol verdi ve *Ethics*'in üçüncü bölümünü bu konuya ayırdı. Fakat onun duygular analizinin hem felsefi altyapısı hem de onun pratik sonuçları Descartes'ınkinden oldukça fark-

lıdır. Bu yüzden netice itibariyle onun ahlak sistemi modern dönem ahlak sistemlerine benzemez.

Spinoza'nın metafiziksel dayanağı varoluşsal eylemsizlik ilkesidir. Her şey kendi gücüne sahip olduğu müddetçe varlığını devam ettirmeye çalışır. Şeylerdeki bu kendini devam ettirme çabası onun özünü meydana getirir. (*Eth,* 75) Erkeklere ve kadınlara uyguladığımızda bu genel ilke, insan eylemlerinin temelinde yatan dürtünün özmuhafazası (*self-preservation*) anlamına gelir. Spinoza'nın tanımına göre arzu, özbilincin ruh ve bedenin varlığını muhafaza etmek için gösterdiği çabadır. Biz sadece bu var olma güdümüzün değil, eylem gücümüzün artışının veya azalışının da bilincindeyizdir: Artış bilinci haz, azalış bilinci ise elemdir. (*Eth,* 77) Arzu, haz ve elem insanın üç temel dürtüsüdür; aşk, nefret, umut ve korku gibi bütün diğer duygular ise bunlardan kaynaklanır.

Bunun yanında iki tür duygu veya edilgi bulunur: Aktif ve pasif. Pasif duygular veya edilgiler içinde biz "ters rüzgârların ileri geri çalkaladığı dalgalar gibiyiz." (*Eth,* 103) Pasif duygularda bedenin modifikasyonları zihinde mukabili olan ideaların –uygun ve bulanık olacak idealar– ortaya çıkmasına sebep olur. Fakat zihnin açık ve seçik ideaları kavrayarak anlama yetisini artırma çabası sonucunda ortaya çıkan aktif duygular da bulunur. Aktif duygular sadece arzu ve hazdan elde edilebilir. Fakat elem –insanın fiziksel ve zihinsel gücündeki azalışın işaretidir– aktif duygu meydana getiremez. Aktif duygulardan doğan eylemler karakter (*fortitudo*) gücünün ifadeleridir. Karakter gücü, özmuhafaza eylemlerinde ifade edildiğinde 'cesaret' (*animositas*), diğerlerinin iyiliğini amaçlayan eylemlerde ifade edildiğinde ise 'asalet' (*generositas*) adını alır.

İlk olarak *Ethics*'in Üçüncü Kitabının sonunda karşımıza çıkan asalet mefhumu ilk bakışta, kitabın çoğunu işgal eden edilgilerin insafsızca yapılan egoistik analiziyle çelişir görünür: "Nefret ettiği bir kişinin elem içinde olduğunu düşünen kişi haz alacaktır" (*Eth,* 82) ve "eğer yalnızca bir kişinin sahip olabileceği bir nesnenin zevkini çıkaran bir kişi görürsek, bu kişinin söz konusu nesneye sahip olmasını engellemeye çalışırız." (*Eth,* 87) Açıktır ki, bu türden kinik görüşler genellikle kurnazcadır: Örneğin, "bir kişinin, daha önce sevdiği ama şimdi sevmediği bir şeyden nefret etmeye başladığını düşünelim; onu daha önce sevmemiş olsaydı duyduğu nefret bu kadar büyük olmazdı." (*Eth,* 90) Sadece nadir bir görüş asalet mefhumunu

hazırlar: “Nefret karşılıklı olduğunda artar ve onu sadece sevgi yok edebilir.” (*Eth,* 93)

Spinoza egoizm ile diğerkâmlığın uzlaştırılması işini *Ethics*’in ‘İnsanın Esareti Üzerine’ ve ‘İnsanın Özgürlüğü Üzerine’ başlıklı dördüncü ve beşinci kitaplarında yapar. Bu bölümlerdeki temel konu şudur: Biz pasif duyguları hissettiğimiz ölçüde esaret altında bulunur, aktif duyguları hissettiğimiz ölçüde özgür oluruz. Bir duygu, biz onun açık ve seçik ideasını elde ettiğimizde, yani onun nedenlerini anladığımızda, edilgi olmaktan çıkar. Paradoks şu ki, özgürleşmenin anahtarı tüm şeylerin zorunlu oluşunu anlayıp kabullenmektir. Belirlenmiş olmaktan kaçamayız, fakat ahlaki ilerleme dışsal belirlenimin yerini içsel belirlenimin almasına bağlıdır. Yapmamız gereken şey bütün zorunlu doğal şeyler kümesine Tanrı’nın gözüyle bakmak ve bu kümeyi ‘sonsuzluğun ışığında’ görmektir.

Edilgilerin tamamı duygulara dönüşmez; duygulaa dönüşen sadece tasfiye edilemeyecek olanlardır. Örneğin nefret, elemin bir formu olan pasif bir duygudur. Fakat diğerlerinin eylemlerinin belirlenmiş olduğunu anladığımda bana zarar verenlere karşı hissettiğim nefreti artık hissetmeyeceğim. Farklı insanların sahip olduğu edilgiler birbiriyle çelişebilir, fakat aklın yönetiminde olan ve edilgi yerine duygu hisseden insanlar kendilerini uzlaşım içinde bulacaklardır. (*Eth,* 132) Özmuhafaza diğer erdemlerden önce gelerek, temel dürtü olmayı sürdürür. (*Eth,* 127) Bununla birlikte, erdemi kendisi için istemeliyiz, çünkü bizim için, onun gayesine hizmet edecek daha faydalı bir şey yoktur. İşte bu, egoizm ve diğerkâmlığın nasıl uzlaştırılacağının cevabıdır. Özmuhafaza, kişi büyük bütünün, yani Doğanın bir parçası olarak kendi yerinin bilincine vararak aydınlandığında asalet ortaya çıkar:

> Öyleyse insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve elinden geldiğince kendi varlığını beraber korumaya çabalaması, hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramasıdır. Buradan çıkan sonuca göre, aklın yönetimindeki insanlar, yani kendilerine yararlı olanı aklın kılavuzluğunda arayan insanlar kendile-

ri için istemedikleri şeyi başkaları için de istemezler, bu yüzden de böyle insanlar adil, güvenilir ve onurlu olarak bilinirler. (*Eth*, 125)

Spinoza 'İnsanın Esareti Üzerine'de duygular üzerinden gider ve bize hangisinin iyi hangisinin kötü duygu (elbette ona göre 'iyi' ve 'kötü' özmuhafaza için neyin yardımcı neyin ise engelleyici olduğuyla ilgilidir) olduğunu söyler. Örneğin, kendisine çok fazla sahip olamayacağımız neşe iyi bir şeyken, melankoli daima kötüdür. (*Eth,* 138) (Spinoza melankolinin tedavisi için müziği tavsiye eder (*Eth,* 115). Birbirine rakip olmayan iyilere duyulan arzu yalnızca bir kişinin sahip olabileceği iyilere tercih edilmelidir. En yüksek iyi, erdemi arayan herkes için ortak olan, yani herkesin eşit ölçüde haz duyacağı bir iyidir. "Zihnin en yüksek iyisi Tanrı'nın bilgisidir ve zihnin en yüksek erdemi de Tanrı'yı bilmektir." (*Eth,* 129) Elbette Spinoza için Tanrı, Doğa ile aynı şeydir ve Doğa hakkındaki bilgimizi artırdıkça hazzımız artar. Tanrı'nın düşüncesinin neden olarak eşlik edeceği bu hazza Spinoza 'Tanrı'nın aklî sevgisi (*intellectual love*)' der.

Spinoza'nın ideal insanı, yani Tanrı'nın aklî aşkında eriyen özgür insan, en temel edilgilerin esareti altındaki bir insan kadar belirlenime tabidir. Fark şu ki, özgür insanı belirleyen nedenler dışsal değil içseldir ve açık ve seçik olarak algılanabilir. İnsanlık halinin açık ve seçik algısının sonuçlarından biri, zamanın artık mesele olmaktan çıkmasıdır. Geçmiş, şimdi ve geleceğin üçü de birbirine eşittir. Biz geçmişi doğal olarak değiştirilemez, geleceği de alternatiflere açık olarak düşünürüz. Fakat Spinoza'nın belirlenimci evreninde gelecek geçmiş kadar sabittir. Dolayısıyla, geçmiş ile gelecek arasındaki fark bilge bir insanın tepkilerinde hiçbir öneme sahip olmamalıdır: Ne gelecek hakkında endişelenmeli ne de geçmiş için pişmanlık duymalıyız.

Özgür bir insanda bütünüyle ortadan kalkması gereken edilgilerden biri korku edilgisidir. Korku kesinlikle rasyonel bir duygu olamaz: Onun konusu gelecekteki kötülüktür ve Spinoza'ya göre hem gelecek hem de kötülük nihai noktada gerçek dışıdır. Özgür insan yalnızca pozitif dürtülere sahiptir: O, iyi şeyler yer ve sağlıklı egzersizler yapar, çünkü bunu ölümünü ertelemek için değil bundan haz aldığı için yapar. "Özgür bir insan ölümü tüm şeylerin en küçüğü olarak görür ve sahip olduğu hikmet, ölüm üzerine değil yaşam üzerine tefekkür etmektir." (*Eth,* 151)

Spinoza'nın ahlak alanında yazdıklarının güzelliğine hayran kalmamak zordur, aynı şekilde onu yaşam için gerçek bir rehber olarak görmek de. Spinoza kendi başarısının kurbanıdır: O, ahlak felsefesiyle metafiziği öyle iç içe geçmiştir ki, biri olmadan diğerini yudumlamak zordur. Spinoza'nın metafiziğini tamamen reddeden, fakat onu felsefe tarihindeki en saygı değer insanlardan biri olarak gören Bertrand Russell *Ethics*'ten pratik bir ahlak çıkarmak için cesurca bir çaba sarf etmiştir:

> Spinoza'nın, bütün hakkındaki veya senin kendi kederinden çok daha büyük meselelerdeki düşünme ilkesi kullanışlı bir ilkedir. Öyle zamanlar vardır ki, insan yaşamını, bütün kötülük ve sıkıntısıyla, evrenin çok çok küçük bir parçası olarak yansıtmak rahatlık verir. Bu yansıtmalar bir din meydana getirmek için yetersiz kalabilir, fakat bunlar acı dolu bir dünyada akıl sağlığının ve dile gelen çaresizliğin kötürümlüğüne panzehir olur. (HWP, 562)

Hume: Akıl, Edilgi ve Erdem Üzerine

Antik dünyadaki Sokrates gibi Spinoza da tüm yanlış işlerin cehaletin bir sonucu olduğunu düşünüyordu: Kötü davranışlar nihai olarak aklın başarısızlığından kaynaklanır. Karşıt kutupta ise David Hume durur: Ona göre, doğru ile yanlış ve erdem ile erdemsizlik arasındaki ayrımla aklın hiçbir ilgisi yoktur. Aklın tek işlevi teknik bir işlevdir: Edilgilerimizin belirlediği amaçları yerine getirirken bize yardımcı olmak. Amaçlarımızın değerlendirilmesinde aklın yeri yoktur. "Dünyayı yok etmeyi parmağımı kaşımaya yeğlemek akla mugayir değildir. Kendimi mahvetmeyi bir Hintlinin veya hiç tanımadığım birisinin çok az bir huzursuzluğuna tercih etmek de yine akla mugayir değildir." (*T,* 416). Akıl edilgilere ne hükmedebilir ne de onları kontrol edebilir; bir edilgiyi ancak daha güçlü başka bir edilgi zapt edebilir. Öyleyse insanlar –sadece filozoflar değil– akıl ve edilgi arasında anlaşmazlık olduğundan niçin bu kadar çok bahsederler? Hume'un cevabı, insanların akıl ile nazik ve sessiz bir edilgiyi birbirine karıştırdıklarıdır:

> Sakin arzular ve yönelimler vardır. Aslında bunlar edilgilerdir; zihinde küçük duygular üretirler ve ani his veya duyumlarından ziyade sonuçlarıyla bilinirler. Bu arzular iki türlüdür; ya yardımsever-

> lik, gücenme, yaşam sevgisi ve çocuklara yumuşak davranma gibi köken itibariyle doğamıza yerleştirilmiş olan içgüdüler ya da iyiye duyulan genel arzu ve kötüyü istememe gibi arzulardır. Bu arzulardan biri sükûna ulaştığı ve ruhta bir bozulmaya sebep olmadığı zaman aklın emri altına artık kolaylıkla girer. (T, 417)

Ahlaki yargılar bu türden sakin edilgilerdir: Onlar idea değil, izlenimdir. Ahlak, hüküm verilen bir şey olmaktan ziyade hissedilen bir şeydir. Erdem bize haz verir, erdemsizlik ise elem. "Bir eylem veya fikir ya da karakter ya erdemlidir ya da erdemsizdir. Peki neden? Çünkü onun görüşü bir hazza veya belirli bir huzursuzluğa neden olur." Fakat elbette bize haz veren her eylem, kişi ya da şey erdemli değildir: Şarap, kadın ve şarkı haz verebilir, fakat onların verdiği haz ahlak duygusunun öngördüğü özel tür haz değildir. Peki, istenen ahlaki yargıdaki *belirli* tür hazzı nasıl anlarız? Hume iki koşul öne sürer: Çıkar bulunmamalı ve övgüye layık olmalı. Öyle görünüyor ki bunlar, ahlaki yargıları estetik yargılardan ayırmak için yeterli değildir. Eğer ahlak sadece bir zevk meselesi değilse, bu ikisini birbirinden ayırmak zorunludur.

Hume ahlaki yargıları ayırt edebileceğimiz uygun hiçbir genel ölçüt sunmadan bireysel erdemleri incelemeye geçer. En önemli iki erdem yardımseverlik ve adalettir. Yardımseverlik evrensel olarak sevilir: Hepimiz sıkıntıda olana yardım eden, dertli olanı rahatlatan ve yabancılara bile cömert davranan kişiye saygı duyarız. Fakat bir doğa durumunda yardımseverlik, sadece bir şekilde bize yakın olan kişiler için geçerli olur. "İnsan zihninde insanlık sevgisi gibi, kişisel sıfatlardan, hizmetlerden ya da bizimle ilişkisinde bağımsız olan başka bir edilgi daha yoktur." (*T,* 481) Öyleyse tek başına yardımseverlik adaletin, yani borcumuzu yabancılara ve düşmanlara bile geri ödeme vazifemizin temeli olamaz. Varmamız gereken sonuç adaletin doğal değil yapay bir erdem olduğudur.

İnsanlar toplum dışında acizdir, fakat eğer sosyal kurallara, özellikle de mülkiyet haklarına riayet edilmezse toplum istikrarsızlaşır. İhtiyacımız olan şey toplumun tüm üyelerinin dâhil olduğu bir uzlaşımdır ve bu uzlaşımın amacı da insanların talihlerinin veya gayretlerinin sonucunda elde ettiği dışsal iyilere sahip olmasına müsaade etmektir. Adalet bu yüzden fayda, yani kişisel çıkar üzerine kurulur ve bu şöyle yorumlanır:

> Başkalarının mülkünden uzak durarak, kendi çıkarımızdan veya en yakın arkadaşlarımızın çıkarından vazgeçmenin dışında, bir uzlaşma olmadan bu çıkarlara dikkat etmeyiz. Çünkü ancak bu sayede toplumu devam ettirebiliriz ki, toplum hem bizim refahımız ve varlığımız hem de onların refahı ve varlığı için zorunludur. (T, 489)

Adalet, fayda için sağlanan bir uzlaşıma dayandığı için bir 'yapay erdem'dir.

Doğal erdemler –alçakgönüllülük, hayırseverlik, müsamahakârlık veya cömertlik– faydaya dayanmaz; onlar, insan doğasının daha temel bir özelliğinden kaynaklanır: Duygudaşlık (*sympathy*). Her bir insanın edilgileri, yaylı çalgıların ahenk içinde yankılanması gibi, diğer insanlarda yansır. Doğal ve yapay erdemler arasındaki farklardan birisi şudur: Bireysel yardımseverlik eylemleri bir hayır işiyken mutluluğu teşvik eden şey bütün bir adalet sisteminden başkası değildir. "Yargıçlar fakire vermek için zenginden alırlar; onlar çalışkan kişinin emeğini zevk düşkününe verirler ve hem kendilerine hem de başkalarına zarar verecek olan araçları ahlaksızların ellerine bırakırlar. Fakat bütün olarak yasa ve adalet düzeni toplum için daha iyidir." Adalete saygı duymamızın sebebi toplumun bu iyiliğidir; fakat adalet bir amaca giden yolda bir araçtır, ötesi değil:

> Şimdi, araçlar ancak amaçlara uygun olduğu takdirde uygun olabilir ve bizim kendi çıkarımızın ya da arkadaşlarımızın çıkarının söz konusu olmadığı toplumun iyiliği, ancak duygudaşlık sayesinde karşılanabilir. Buradan çıkan sonuç, duygudaşlığın tüm yapay erdemlere duyduğumuz saygının kaynağı olduğudur. (T, 577)

İkinci *Enquiry*'nin bir ekinde Hume yardımseverliğin özsevginin üstü kapalı bir formundan ibaret olmadığı iddiasını çürütmek için zahmet altına girer. Hayvanlar dahi çıkar gütmediği yardımseverliklere sahiptir. Öyleyse insanın kadirşinaslığının, dostluğunun ve anne sevgisinin gerçekliğinden neden şüphe duyalım? Felsefedeki köklü mutluluk ahlakı (*eudaimonism*) geleneğini –kişinin tüm eylemlerindeki nihai amacının kendi mutluluğu olduğunu söyleyen tez– bu şekilde reddeden Hume muhtemelen farkında olmadan vatandaşı Don Scotus'u takip ediyordu.[7] Fakat nasıl ki,

7 Bkz. Cilt II.

Scotus özsevgiden bağımsız olan içsel güdünün bir adalet sevgisi olduğunu düşündüyse, Hume da yardımseverlik dürtüsünün insan doğasının belki daha derinlerinde kök saldığını düşünüyordu.

Kant: Ahlak, Vazife ve Yasa Üzerine

Kant Hume'dan oldukça farklı bir ahlak sistemi ortaya koymuş olsa da, mutluluk ahlakının reddi konusunda onunla hemfikirdir. *Groundwork*'te mutluluğun, ahlakın nihaî amacı olamayacağını söyler:

> Şimdi varsayalım ki, akıl ve irade sahibi bir varlık için doğanın gerçek amacı onun muhafazası, huzuru veya tek kelimeyle mutluluğudur. Bu durumda doğa bu varlıktaki aklı seçerek bu amacı yerine getirmek için çok kötü bir plan tasarlayabilir. Onun bu amaç için yapmak zorunda olduğu her şey ve davranışının tüm kuralları içgüdü tarafından daha kesin olarak planlanabilirdi ve içgüdü bu amacı akıldan çok daha iyi sürdürebilirdi. (G, 395)

Kantçı ahlak düşüncesindeki temel kavram mutluluk değil vazifedir. Aklın ahlaktaki işlevi üst bir amaç en iyi araçların nasıl seçileceği konusunda iradeyi bilgilendirmek değildir; o kendi içinde iyi olan bir irade meydana getirecektir ve bir irade ancak vazife tarafından eyleme geçirildiği takdirde iyi olacaktır. Kant'a göre iyi niyet, nitelemeye gerek duymaksızın iyi olan tek şeydir. Talih, güç, akıllılık, cesaret ve tüm geleneksel erdemler kötü amaçlar için kullanılabilir, hatta mutluluğun kendisi bile ahlakı bozabilir. İyi bir niyeti iyi yapan şey onun başarısı değildir; iyi niyetin kendisi zaten kendi içinde iyidir:

> Bu niyet kendi amaçlarını gerçekleştirmede tamamen yetersiz kalsa bile –bu ya kaderin bazı özel hoşnutsuzluklarıyla veya üvey anne gibi davranan doğanın cimriliğinden ötürü olabilir– o, azami çaba göstererek yine de hiçbir şey başaramasa bile, geriye sadece iyi niyet kalır, ki o da tüm değeri kendi içinde olan bir elmas gibi kendisi için parlar. (G, 394)

İyi niyet en yüksek iyidir ve mutluluk dâhil diğer tüm iyilerin koşuludur.

Eğer bir niyet sadece vazife tarafından eyleme geçirildiğinde iyi oluyorsa, vazifeden ötürü eylemenin ne olduğunu sormamız gerekir. İlk cevap onun, ahlak yasasının buyurduğu şekilde davranmak olduğunu söyler. Fakat bu yeterli değildir. Kant vazifeye göre davranmak ile vazife dürtüsüyle davranmak arasında bir ayrım yapar. Dürüst bir şekilde en iyi poliçeyi seçen bir bakkal veya insanları sevindirmekten zevk alan bir filantrop vazifeye göre davranabilir. Bu fiiller ahlak yasasına uygundur, fakat onları böyle davranmaya sevk eden şey bu yasaya duyulan saygı değildir. Kant'a göre doğru ve sevimli olsalar da bu türden fiillerin ahlaki bir değeri yoktur. Karakterin değeri, kişi eylemi iyiliğe meyilli olduğu için değil, ancak vazifeden ötürü yaptığında görülür. Acınacak durumda olan ve ölümü dört gözle bekleyen bir insan sadece vazife bilincinden ötürü yaşamını muhafaza ediyorsa, bu durum Kant'ın iyi niyet paradigmasına bir örnek olur. (*G,* 398)

Dolayısıyla, Kant'a göre mutluluk ve vazife sadece farklı dürtüler değil, aynı zamanda birbiriyle çelişen dürtülerdir. Aristoteles, bir insan tabiatına aykırı olan erdemli bir eylemi gerçekleştiriyorsa, o insanın gerçekten erdemli olmadığını öğretmişti. *Onun* erdemli insan modeli, yaptığı erdemli davranışların başından sonuna dek zevk alan kişidir. Fakat Kant'a göre erdemin gerçek belirtisi iyi bir işte çekilen acı ve sıkıntılardır. Eğer erdem mutluluk getiriyorsa, bu ancak onun yan ürünü olmalıdır. "Akıl terbiye edildikçe hayattan zevk alma ve mutlulukla ilgilenir; kişi gönül ferahlığından (*contentment*) ise o derece uzaklaşır." (*G,* 395). İncil bize komşumuzu sevmemizi söylediğinde onu ciddiye almamalıyız: Gerçekte buyrulan soğuk, duygusuz ve hayırsever bir yardımdır. (*G,* 399)

Kişinin vazife bilincinden ötürü eyleyip eylemediğini test etmenin yolu, onu eyleme geçiren maksim ya da ilkeyi, yani kişinin fiiline rehberlik eden imperatifleri incelemektir. Bir imperatif hipotetik bir form alabilir: "Falan işte başarılı olmak istiyorsan, filanca şekilde eyle." Böyle bir imperatif, bir fiili, belirli bir amaç için araç olmaya sevk eder. Bu yüzden dürüst bakkalın maksimi hipotetik imperatif olabilir: "Müşterilerini elinde tutmak istiyorsan, malları fazla pahalı satma."

Öte yandan, vazifeden ötürü eyleme geçen bir kişinin uyduğu imperatif kategorik bir imperatiftir, hipotetik değil. Kategorik imperatik şöyle emreder: "Neyi başarmak istediğinin hiçbir önemi yok, filanca şekilde eyle." Vazifenin kategorik imperatifi, erdemli ve erdemsiz hipotetik imperatifleri

birbirinden ayıran temel bir imperatiftir. Bu yüzden Kant onu şöyle formüle eder: "Öyle bir maksime göre eyle ki, o maksimin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını amaçlayabileceğin bir maksim olsun."

Kant kategorik imperatifin nasıl çalıştığını göstermek için birkaç örnek verir. Varsayalım ki, bir durumdan kurtulmak amacıyla bir söz veriyorum; fakat bu sözü de tutma niyetiyle vermiyorum ve bu sahte sözün vazifeye uygun düşüp düşmeyeceğini merak ediyorum:

> Daha sonra kendime sordum: 'Maksimimin (verilen yanlış bir sözle bir zorluktan kurtulma maksimi) evrensel bir yasa olarak örnek alınmasından gerçekten memnun olmam gerekiyor mu? Ve bir kişinin kendisini, kurtulmak için başka bir yol bulunmayan bir zorluk içinde bulduğunda yanlış bir söz verebileceğini kendime soruyorum.' Daha sonra farkına vardım ki, yalan söylemeyi isteyebilirim, fakat hiçbir şekilde evrensel bir yalan söyleme yasası isteyemem; zira böyle bir yasa olursa söz vermek hiçbir şekilde mümkün olmaz. (G, 403)

İkinci örnek şudur. Varlıklı bir kişiden sıkıntı içindeki insanlara yardım etmesi istenir. O da şöyle cevap verir: "Bundan bana ne? Herkes Göklerin istediği veya kendi başarabildiği ölçüde mutlu olsun. Ben onlara zarar vermeyeceğim, fakat yardım da etmeyeceğim." Fakat Kant kategorik imperatifleri göz önüne aldığında 'asla zarar vermem, asla yardım da etmem'i evrensel bir maksim olarak isteyemeyeceğini fark eder, çünkü birçok durumda kendisi diğerlerinin yardımına ve duygudaşlığına ihtiyaç duyacaktır. (*G,* 423)

Bu iki örnek kategorik imperatifin çalıştığı iki farklı yolu gösterir. Birinci durumda, erdemsiz maksim evrenselleştirilemez, çünkü onun evrenselleştirilmesi çelişkiye yol açar: Eğer kimse sözünü tutmazsa söz verme diye bir şey olmaz. İkinci durumda, 'kimse bir başkasına asla yardım etmez' düşüncesinde kendisiyle çelişen bir şey yoktur, fakat aklen kimse böyle bir duruma sebep olmak *istemeyecektir*. Kant bu iki farklı tür durumun iki farklı tür vazifeye karşılık geldiğini söyler: Katı vazifeler (yalan söylememe gibi) ve övgüye değer vazifeler (muhtaç olana yardım etmek gibi). (*G,* 424)

Kant kategorik imperatiflerin intihara müsaade etmediğini iddia eder. Fakat verdiği formülde bunu nasıl yaptığı açık değildir. Evrensel intihar

beklentisinde kendisiyle çelişen bir şey yoktur ve insan ırkından tiksinen birinin bu beklentiye olumlu cevap vermesi gayet mümkündür. Fakat Kant'ın evrenselleştirilebilirliğe başvurmayan farklı bir kategorik imperatif formülü vardır: "Kendinin veya başkasının kişiliğinde, insanlığa her zaman davrandığın gibi davranman sadece bir araç değil, daima bir amaçtır." Bu formül intiharı reddetmede daha etkilidir, çünkü kişinin kendi yaşamına son vermesi huzursuzluğuna ve sıkıntısına son vermede kendisini bir aracı gibi kullanması olarak görülebilir. Bu, köleliği yasaklar ve *On Perpetual Peace*'te [Ebedî Barış Üzerine] Kant bunun saldırı savaşlarını da reddettiğini söyler. Fakat buna başka nelerin dâhil olacağını tam olarak görmek zordur, çünkü hepimiz her gün kendi amaçlarımızın araçları olarak çöpçülerden avukatlara kadar diğer insanları kullanırız. İnsanlara 'aynı zamanda bir amaç olarak' davranmanın ne olduğu hakkında daha fazla aydınlanmaya ihtiyacımız var.

Kant'ın bize söylediği şey bir insan olarak benim kendi içimde bir amaç olmakla kalmayıp, bir amaçlar krallığının da bir üyesi olduğumdur. Diğer tüm rasyonel varlıklar gibi, kendi maksimlerimi rasyonel olarak seçerken evrensel yasalar ileri sürerim. Evrensel yasa benimkisi gibi rasyonel iradeyle yapılmış yasadır. "Ortak objektif yasalar altında" der Kant, "rasyonel varlıkların sistematik bir birliği –bu bir krallıktır– ortaya çıkar." Rasyonel bir varlık sadece kendisinin yaptığı, fakat evrensel olan yasalara tabidir: Ahlaki irade özerktir, kendisine kendisinin itaat edeceği yasaları sunar. Amaçlar krallığında hepimiz hem kanun koyucu hem de kanunlara tabi olanız. Ahlaki iradenin özerkliği düşüncesi oldukça caziptir, fakat maksimin bütün farklı rasyonel tercihlerinin tek bir evrensel yasalar sistemi meydana getireceği konusunda Kant'ın nasıl bu kadar emin olduğu merak edilebilir. Onun bize keyifle söylediği gibi "rasyonel varlıklar arasındaki kişisel farklılıkları ve onların kişisel amaçlarının tüm içeriğini soyutlayabilir" miyiz? (*G,* 433)

"Amaçlar krallığında," der Kant, "her şeyin ya bir fiyatı bulunur ya da bir değeri." Bir şeyin fiyatı varsa, başka bir şey onun yerine konabilir ve bu adil değişimdir; fakat onu bir fiyatı yoksa ve yerine başka bir şey konamıyorsa, o zaman onun değeri vardır. İki tür fiyat vardır: Piyasa fiyatı (*market price*); ihtiyaçların tatmini ile ilgilidir ve hayalî fiyat (*fancy price*); zevkin tatmini ile ilgilidir. Ahlak her iki tür fiyatın da ötesindedir:

> İnsan, ahlaka ve ahlaki yeterliliğe sahip olduğu müddetçe değer sahibi tek şeydir. İş hayatında yetenek ve gayretin bir piyasa fiyatı vardır; zekâ, hayal ve mizahın ise hayalî fiyatı vardır. Fakat ilkeye (içgüdüye değil) dayanan yardımseverlik ve verilen söze bağlılığın gerçek bir değeri vardır. (G, 435)

Kant amaçlar krallığında yasayı koyan (üyeler), fakat o yasaya tabi olmayan (üyelerin dışında) ve vazife dışında hareket etmeyen bir lidere veya bir hükümdara yer verir. Bu hükümdar hiç şüphe yok ki Tanrı'dır, fakat ahlak yasasının belirlenmesinde O'nun hiçbir rolü yoktur. Kant'ın, ahlaki yasa koyucu olarak özerk irade fikrinin cazibesine kapılan sonraki yüzyıllardaki takipçileri, amaçlar krallığının hükümdarını sessizce tahtından etti ve krallığı hiçbir yasa koyucunun diğerlerinden ayrıcalıklı olmadığı bir amaçlar cumhuriyetine dönüştürdü.

Hegel'in Ahlak Sentezi

Daha önce Kant'ın ahlak düşüncesinin Aristoteles'inkiyle zıt kutuplarda durduğunu gördük. Aristoteles'e göre temel ahlaki kavram mutluluk kavramıydı ve bu, aklı tam olan her insanın nihai amacıydı. Kant mutluluğu tahtından indirdi ve yerine ahlaki değeri bulunan tüm eylemlerin zorunlu dürtüsü olan vazifeyi koydu. Aristoteles'e göre erdem, kendisini iyi bir insanın iyi eylemlerinde gösterirdi. Kant'a göre ise erdemin ölçütü uygulamada katlanılan zorluklarla dolu bedeldir.

Hegel Aristotelesçi ve Kantçı ahlak felsefesini kendi ortaya koyacağı sentezin tezi ve antitezi olarak görüyordu. Aristoteles gibi o da ahlakın temelini insanın gelişimi bağlamında ele aldı, fakat bunu Kant'ın ahlaki yaşamın özerkliğine yaptığı vurguyla uyumlu bir biçimde, kendini gerçekleştirme özgürlüğü bakımından tanımladı. Fakat Kant'ın aksine, ahlak teorisinde en yüksek konumu vazife mefhumuna değil, hak (*right*) mefhumuna ayırdı: Aristoteles'te olduğu gibi Hegel'de de yasaya bağlılık, kişinin insani doğasında en iyi olanı özgürce ifade etmesinin ardından, ikinci sırada gelir.

Hegel'in ahlak felsefesine getirdiği temel yenilik 'insan doğası' mefhumuna sosyal ve tarihsel bir unsur dâhil etmiş olmasıdır. Bir bireyin takip edebileceği ve geliştirebileceği amaç ve yeterlilikler, bünyesinde yaşadığı sosyal kurumlara bağlıdır ve bu kurumlar farklı zaman ve mekânlara göre

çeşitlilik arz eder. Hegel'in ahlak sisteminin temel unsuru olan haklar, bireysel tercihlerin bir 'dışsal alanda' –bu alanı büyük ölçüde kişinin ait olduğu toplumun biçimi belirler– uygulamaya konması demektir. Hegel bunu *Phenomenology of Spirit*'in bireysel özbilincin, kişinin diğerleri karşısındaki rolünün bilinci olarak nasıl geliştiğini ortaya koyan meşhur bir bölümünde gösterir. Onun bu noktayı aydınlatmak için seçtiği sosyal ilişki örneklerinden birisi efendi ve köle arasındaki ilişkidir.

İlk olarak efendi tam bir özbilinç halindedir, fakat kölesini salt şey olarak görür. Köle efendisinin bilincine varır, fakat kendisini yalnızca efendisin amacıyla ilişkisi bakımından görür. Efendi, benliği sadece kendisinde tanırken, köle ise kendisini sadece efendisinde tanır. Fakat köle efendisi için faydalı işler yaptıkça bu ilişki değişmeye başlar. Emeği sayesinde maddeyi kullanışlı ürünlere çeviren köle kendi gücünün farkına varmaya başlar, fakat hâlâ kendi amaçlarını efendisinin emirleriyle sınırlı bulur. Öte yandan, efendi kendi özbilincini, kölede karşılık veren bir özbilinç bulamamasıyla sınırlı görür. Bu ilişki her ikisinin de özbilinç için tam bir ölçüt olmadığını gösterir. (*PG,* 178-196)

Hegel efendi-köle ilişkisiyle anlatılan özbilinç önündeki engellerin tarih boyunca nasıl kaldırılmaya çalışıldığının izini sürer. Stoacılık insanlardan toplumsal konumlarını kabullenmelerini ister, çünkü bu kozmik zorunlulukla ilgili bir meseledir: Hem köle Epictetus hem de İmparator Marcus Aurelius Stoacılığı benimsemiştir. Fakat toplumun içinden bakmak ve ona geri dönmek efendi-köle ilişkisinde içkin olan çelişkileri gerçek anlamda çözmez. Bu durum bu yanlış bilincin ikinci formuna, yani dışarıdan bakıldığında toplumun talepleriyle uyuşan, içeriden bakıldığında ise toplumun bildirdiği normların gerçekliğini reddeden şüpheci tutuma sebep olur. İçsel ve dışsal tutumlar arasındaki zıtlık tahammül edilemez bir hale gelir ve bilinç üçüncü yanlış aşamaya, Hegel'in 'Mutsuz Bilinç' dediği ve Ortaçağ Hıristiyanlığının tipik durumu olarak gördüğü üçüncü aşamaya geçer.

Mutsuz bilinçte efendi-köle ilişkisindeki çelişkiler tek bir bireysel benlikte yeniden yaratılır. Kişi ideal benlik (doğru olan fakat henüz gerçekleştirilmemiş benlik) ile kendi noksan benliği (yanlış benlik) arasındaki boşluğun bilincine varır. Daha sonra ideal benlik başka bir dünyaya yönelerek kendisini bir Tanrı'yla tanımlar, fakat gerçek benlik bu Tanrı'nın bir parçası değildir. Dolayısıyla kişinin bilinci bölünür ve kişi ona 'yabancılaşır.'

Bu yabancılaşma kavramı –kişinin haklı olarak yabancı diye tanımladığı şeye karşı davranışı– Hegel'in taraftarları arasında güçlü bir geleceğe sahip olacaktı.

Bu tip yanlış bilinç formlarının tamamı bir girişimi; ancak sosyal kurumlardaki bir değişim sayesinde çözüme kavuşturulabilecek bir sorunu içselleştirme girişimini temsil eder. Hegel'in bunu gerçekleştirilmesi haklar üzerine yaptığı vurgunun izahıdır. Bir kişi yaşam, kölelikten özgür olma ve asgarî düzeyde bir bireysel mülkiyet hakkına sahiptir ve bu haklara kimse müdahale edemez; insanın gelişimi için ancak bu hakları koruyan toplum bir zemin sunabilir. (*PR,* 46)

Haklar zorunludur, çünkü bir birey özgür bir tin olarak kendisini, ancak dışsal bir özgürlük alanı bulunca ifade edebilir. Bir hak, geniş anlamda mülkiyet için bir yetkidir. Hegel'e göre, kişinin sahip olduğu maddi şeyler onun mülkiyeti olduğu için bedeni, hayatı ve özgürlüğü onun mülkiyetidir. Kişinin kendi emeğinden ürün üretme hakkı gibi bazı haklardan feragat edilebilir, fakat kimse köleliği kabul ederek özgürlüğünden feragat edemez.

Hegel'e göre mülkiyet haklarından başka iki tür hak daha bulunur: Sözleşme hakkı ve ceza hakkı. İlki sivil hukukta, ikincisi de ceza hukukunda karşımıza çıkar. Hegel cezanın suçun karşılığı olması gerektiğini düşünür: Ceza yanlışın ortadan kaldırılmasıdır; işlediği suçtan ötürü kendi evrensel iradesini ihlal ettiği için, suçlunun kendisi de zımnen bunu talep eder. (*PR*, 99-100)

Haklar teorisi Hegel için önemli olsa da, onun ahlak felsefesinin üç bölümünden yalnızca biridir. Diğer ikisi dürüstlük (*Sittlichkeit*) ve ahlaklılık (*Moralitat*) teorisidir. Ahlaklılık Hegel'in sistemindeki Kantçı, dürüstlük ise Aristotelesçi unsurları ihtiva eder. Ahlaklılık çoğunlukla formel terimlerle tanımlanırken, dürüstlük daha somut örneklerle tasvir edilir. Ahlaklılık vazifeyle ilgiliyken, dürüstlük erdemle ilgilidir.

Hegel'e göre ahlaklılık temel olarak ahlaki öznenin dürtüleriyle ilgilenir. Hegel amaç (*Absich*) ve niyeti (*Vorsatz*) birbirinden ayırır. Amaç benim huzurumu sağlayacak bir eyleme ait temel dürtüyken, niyet kendisi için bir araç seçtiğim aracısız amaçtır. (Mesela bir ilaç alırken niyetim kolesterol seviyemi düşürmek olabilir, amacım ise sağlığımı korumaktır.) Hegel'e göre niyet bilgi açısından tanımlanır: Eylemimin görünmeyen sonuçların-

da niyet bulunmaz. Bir eylemin ahlaki bakımdan iyi olması için iyi amaç zorunludur.

Hegel amacın veya nihaî saikin önemine yaptığı vurguyla Kant'a benzer. Fakat o, vazifenin değerli tek amaç olduğu konusunda Kant'a katılmaz ve ahlaki kabul edilebilirliğin kıstası olarak evrenselleştirilebilme ilkesine başvurmaz. O, Kant'ın evrensel yasa formülünün oldukça şüpheli maksimlere izin vermesinden şikâyetçidir. (*PR,* 148)

Kişinin amacının iyi olduğuna inanmak bir eylemin ahlaken doğru olması için tek başına yeterli değildir. Erdemli davranış için kişinin bilincine göre davranması esasen zorunludur, fakat yeterli değildir. Hegel bireysel bilincin başvurulması gereken nihaî merci olduğunu iddia eden, kendinden önceki ve sonraki sübjektivistlere mesafeli durmuştur. Hegel, başka yerlerde olduğu gibi burada da, kişisel yargının sosyal bağlamının gayet farkındadır.

Hegel'in ahlak sisteminin üçüncü bölümü, yani dürüstlükte, sosyallik unsurunun açıkça baskın olduğunu görürüz. Dürüstlük, kişinin sosyal hayatında kendisiyle uyumundan ibaret olduğu için, somut olanla, yani ahlaki davranışın dışsal tarafıyla ilgilenir ve bu kurumsal bir düzenleme bünyesinde bulunmalıdır. Bu *Hak Felsefesi* bölümü bireylerin kendilerini içinde bulduğu üç sosyal yapının doğasını inceler: Aile, sivil toplum ve devlet. Dolayısıyla, bu bölümün izahı buraya değil, siyaset felsefesini inceleyen bir sonraki bölüme aittir.

Bu cildin ele aldığı dönem metafiziğin ahlaka ne ölçüde rehberlik ettiğini araştırmak isteyen biri için yol gösterici olacaktır. 17. yüzyılın büyük metafizikçilerinden Descartes'ın ortaya koyduğu ahlak sistemi, âlimlerin son dönemdeki saygıdeğer ilgisi bir tarafa konursa, genellikle hayata rehber olmak için oldukça yetersiz görülmüştür. Spinoza'nın tasarladığı ahlak felsefesi ise, sadece onun kozmik görüşünü paylaşan kişilere rehberlik edebilecek olan metafiziği ile iç içe geçirilmiştir. Öte yandan, 18. yüzyılın iki büyük filozofunun, ahlak felsefesindeki önemli etkileri hâlâ devam etmektedir. Bunun sebebi özellikle onların ahlak felsefelerinin metafiziğe mesafeli durmasıdır. Hume ahlaki buyrukların fizik veya (mümkünse tabi) metafizik bütün olgusal yargılardan ayrı olması konusunda ısrarcıydı: Bir '-dır' dan asla '-meli' sonucu çıkmaz. Diğer taraftan Kant, aralarındaki en büyük metafizikçi olsa da, felsefenin diğer alanlarının hepsinden bağımsız

olan bir ahlak sistemi yarattı. Buna rağmen veya belki de bundan dolayı, ahlak felsefesine yaptığı katkı incelediğimiz filozofların hepsinin katkısını fazlasıyla geçti. Onun vazife ahlakı Platon ve Aristoteles’in mutlulukçu erdem ahlakının ve 19. ve 20. yüzyılın en etkili ahlak sistemi olan sonuç odaklı faydacılığının (*utilitarianism*) baş rakibi olarak günümüze dek geldi.

9.

Siyaset Felsefesi

Makyavel'in Prensi

1511-1520 arasındaki on yıllık dönemin iki eseri modern siyaset felsefesinin başlangıç işaretidir: Makyavel'in *Prince*'i ve More'un *Utopia*'sı. Her iki kitap da ilk ilkeden ideal devletin özünü ve iyi bir yöneticinin niteliklerini elde etmeye çalışan tipik skolastik eserlerden oldukça farklıdır. İlki kısa, şık ve nasıl'la ilgilenen bir el kitabıyken, ikincisi romantik bir kurgu eseridir. Bu iki kitap siyasi spektrumun zıt kutuplarında yer alır. Makyavelci bir prens mutlak otokratken, *Utopia* demokratik-komünist bir proje ortaya koyar. Bu sebepten ötürü bu iki eser kendilerinden sonraki siyaset felsefesi meselelerinin parametreleri belirleyen eserler olarak kabul edilebilir.

Fakat *Prince*'ın, Makyavel'in tek siyasî eseri olmadığını söylememiz gerekir. O ayrıca *Discourses on Livy*'i [Livy Üzerine Konuşmalar] yazdı ve bu eserde monarşik yönetime yazdığına paralel olarak, cumhuriyetçi yönetim için de reçete yazdı. Bu konuşmalar boyunca ortaya koyduğu ilkeler şunlardı:

> Bir kişinin ülkesinin güvenliğiyle ilgili bir karar alınacağı zaman adalet veya adaletsizlik, nezaket veya zorbalık, övgü veya kınama dikkate alınmamalıdır. Bütün diğer faktörler bir tarafa konmalı ve ülkenin hayatını ve özgürlüğünü kurtaracak bu yol benimsenmelidir.[1]

---

1 Janet Coleman'dan alıntılanmıştır, *A History of Political Thought from the Middle Ages to the Reneissance* (2000), s. 248.

Salus populi suprema lex ('insanların güvenliği en üst yasadır') tamamen yeni bir doktrin değildi. Cicero bunu teoride beyan etmiş ve pratikte de uygulamıştı. Fakat *Prince*'te diğer tüm faktörlere baskın çıkan sadece devletin değil, yöneticinin de güvenliğiydi. Otokratik yönetici uygun şartlar oluştuğunda yasayı, ahlakı ve kamuoyunu göz ardı edebilirdi.

Makyavel devlet görevliliğinden, diplomatlık tecrübelerinden ve antik tarih okumalarından yararlanarak, vilayetlerin nasıl kazanılıp kaybedileceğini ve kontrol altında en iyi nasıl tutulacağını tasvir eder. Bir Prens özgür ve kendi kendini yöneten bir devleti ele geçirecek olursa, onu tamamen yok etmelidir; yoksa özgürlüğün hatırlanması halkı sürekli isyana kışkırtacaktır. Prens, gücü ele geçirdiğinde erdemli olmaya değil, erdemli görünmeye çalışmalıdır. O, amansız olarak değil, merhametli olarak bilinmeyi arzulamalıdır, fakat gerçekte korkulmak sevilmekten daha emniyetlidir.

Fakat korkulmak ile nefret edilmek aynı şey değildir. İnsanların Prensten korkması için nefret etmesine gerek yoktur:

> Vatandaşlarının ve halkının mallarına ve kadınlarına göz dikme; birisini öldürmek gerektiğinde bunu uygun ve açık delil olunca yapmalıdır. Fakat hepsinden ziyade, başkasının malından mülkünden uzak durmalıdır; zira insan babasının ölümünü unutsa bile mal ve mülkün kaybolmasını kolay unutmaz. (P, böl. 17)

Bir Prens için hiçbir şey merhamet, iyi niyet, insanlık, dürüstlük ve dindarlık erdemlerine sahip görünmekten daha önemli değildir ve prens bu değerlerle dolu olmayan hiçbir sözün ağzından çıkmasına kesinlikle müsaade etmemelidir. Fakat gerçekte o, devleti muhafaza etmek için sık sık insanların güvenini ihlal etmek ve iyilikseverliğe, insanlığa ve dine karşı günah işlemek zorunda kalacaktır. İnsanlar onun vicdansız uygulamalarının sıkıntısını çekmek yerine takdire şayan uğraşını görüp duydukça, yönetimini devam ettirecek ve insanların övgüsünü kazanacaktır. (*P*, böl. 18)

Bir Prens, özellikle bir söz verdiğinde, eğer sözü tutmak zararlı ise ve sözün nedenleri ortadan kalkmışsa, sözünü tutmasına gerek kalmaz. O, aslan gibi olduğu kadar tilki gibi de olmalı ve ona duyulan güveni kötüye kullanmak için makul sebepler bulmada kesinlikle sıkıntı çekmemelidir. Peki, insanlar verdiği sözü çoğunlukla tutmayan prenslere nasıl güvenecek? Tarihin bize gösterdiği üzere bunun çözümü, yalan söylemede mahir

olmaktan başka bir şey değildir. Zihninde insanları kandırma düşüncesi bulunan biri, kandırılmaya istekli insanlar bulma konusunda sıkıntı çekmeyecektir.

Makyavel'in öğretisindeki rahat kiniklik etkileyicidir. Onun prenslere tavsiyesi sadece vicdansız olmaları değildir; onun öğüdünün temelindeki varsayım, yönetilenlerin hepsi kolay kanan ve sadece kendi çıkarlarını düşünen insanlar olduğudur. Bazı kişiler kitaptaki ahlaksızlıktan dolayı şaşırırken, bazıları da kitabın sahtekârlığa gereken önemi vermediğini düşünmüştür. Fakat çok azı –Papa VI. Alexander ve oğlu Cesare Borgia gibi– Makyavel'in anlattığı yöntemi hayranlıkla karşıladı. Alexander içten pazarlıklıların önde gelen ismi olduğu için övülür: "Bu kadar söz verip, herkesin önünde yeminler eden ve onları bu kadar az hatırlayan başka insan yoktur." Rüşvetle çalışan ve Borgiaların İtalya'yı yönetmesi için suikast planlayan, fakat beklenmedik küçücük bir talihsizlik nedeniyle başarısız olan Cesare, bir siyasi yetenek örnek olarak selamlanır: "Dük'ün bütün eylemlerine baktığımda ayıplayacak hiçbir şey bulamıyorum; hatta onu, taklit edilecek bir örnek olarak görmeyi uygun buluyorum." (*P,* böl. 18)

Papa Borgia dönemiyle veya onun düşmanı ve halefi olan savaşçı Papa II. Julius yönetimindeki papalık devletleri dönemiyle, *Prince*'deki eklesiyastik prenslere ayrılan kısa bölümü ilişkilendirmek zordur. Kilise prenslerinin, der Makyavel, ne muhafaza edecekleri bir devletleri ne de yönetecekleri bir halkı vardır. Fakat yine de onların ne muhafaza edilmeyen devletleri ellerinden alınır ne de yönetilmeyen halkı onlara bağlılıklarından vazgeçer veya vazgeçebilir. "Dolayısıyla yalnızca bu prenslikler güvenli ve mutludur." (*P,* böl. 11)

More'un Ütopyası

Bu görüşün, Julius'un halefi olan yeni Medici Papa Leo yönetimindeki Roma'da bir ironi mi yoksa orada güvenliği sağlayacak edepsiz bir adım mı olduğunu anlamak zordur. Söz konusu bölüm antlaşmaların daima Avrupa'da yapıldığını fark eden More'un *Utopia*'sı ile manevi otoriteye saygı bakımından paralellikler taşır:

> Papalar verdikleri her sözü tamı tamına yerine getirdikleri gibi bütün krallara da sözlerini tutmaları için uyarıda bulunurlarmış.

> Buna yanaşmayanları ise, dinin kendilerine verdiği yetkiyi ve gücü kullanarak sözlerini tutmaya zorlarlarmış. (U, 116)[2]

Burada niyet kesinlikle ironiktir. More papalık kurumunun savunmak için ölmeye can atan biriydi, fakat kurumun 16. yüzyıl hamillerinden bazılarının gösterdiği sadakatsizlik konusunda da kendisini kandırmıyordu.

Erdemsiz pratiklerin ve kurumların doğrudan, dolambaçlı ve ironik eleştirisi *Utopia*'da sıkça karşılaştığımız bir özelliktir. Flanders'ten diplomatik bir görevin ardından yeni dönen More ile Antwerp kasabasının rahibi Peter Gilles ve hayal ürünü bir gemici olan Raphael Hythlodaye arasında geçen bir diyalog olan eser iki kitaba ayrılır. İlkinde doğrudan bir toplumsal eleştiri vardır, ikincisinde ise sahip olduğu bozuklukları anlatması için çağdaş topluma alaycı bir ayna tutulur.

Birinci kitaptan Hythlodaye'in, yeni keşfedilen Amerika kıtasına ismini veren denizci Amerigo Vespucci'nin Portekizli bir meslektaşı olduğunu öğreniriz. Vespucci'yi Brezilya'da bırakan Hythlodaye evine Hindistan yolu üzerinden döner ve farklı birçok ülke görür. Bu ülkelerin en dikkat çekeniyse Utopia'dır. More ve Gilles oranın nasıl bir yer olduğunu duymak için sabırsızlanır, fakat Hythlodaye anlatmaya başlamadan önce İngiltere'deki uygulamalarla ilgili bazı gözlemlerde bulunur. O, hırsızların idam edilmesinin çok sert bir ceza olduğundan ve açlıktan kıvranmaktan başka alternatif bulunmayan insanları caydırmakta bu cezanın yetersizliğinden şikâyetçidir. İnsanın başkasının parası karşılığında hayatını kaybetmesinin adalete uygun hiçbir yanı yoktur. Hırsızlıkla mücadele etmenin yolu ona sebep olan şeyi, yani fakirliği ortadan kaldırmaktır. Fakirliğin sebebi ise asilzadelerin, yani başkasının alın teri üzerinden geçinen asalakların para hırsıdır: Onlar koyun yetiştirmek amacıyla toprağı çevirmek için fakir çiftçileri kullanırlar, çünkü koyun demek hem yün hem de yemek demektir.

Hythlodaye hırsızlık için ölüm cezası verilmesine karşı iki argüman sunar. İlki, 'Öldürmeyeceksin!' kutsal emrinin ihlalidir. İkincisi ise:

> Çalan ve öldürenin aynı cezayı almasının saçma ve halkın güvenliği için ne kadar tehlikeli olduğunu herkes bilir. Çalmak ile öldürme-

2 Burada Sadık Usta, *Ütopya* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005)'dan faydalanılmıştır. (*çev.*)

> nin cezasının aynı olduğunu gören adam, soymakla yetinebileceği kişiyi kendi canını korumak için öldürür. Kendini ele verecek olan kişiyi ortadan kaldırarak suçunun bilinmesini önlemek, onun için daha güvenli bir yoldur. (U, 30)

Reformcular bu argümanı, hırsızlık için verilen ceza 19. yüzyılda Parlamento tarafından kaldırana dek tekrarladılar.[3] Fakat asıl meşhur olan bölüm birinci değil ikinci kitaptaydı, zira kurgusal devletin (*commonwealth*) tasvirini burada okuruz.

'Utopia' kelimesi Yunanca bir ismin Latinize edilmiş halidir. Latince 'U' muhtemelen Yunanca □□'a karşılık gelir ve burada 'Hiçbir Yer' (*Nowhereland*) anlamındadır. Veya muhtemelen Yunanca □□'e karşılık gelir ve burada 'Mutlu Yer' (*Happyland*) anlamındadır. Buradaki belirsizlik muhtemelen kasıtlıdır.

Ütopya hilal şeklinde bir ada olup, boyu 500 mil ve en geniş yeri de 200 mil kadardır. Orada 6000 haneden oluşan 44 şehir bulunur ve bu şehirlerin her biri kendi tarım hinterlandına sahiptir. Çiftlikler yirmişer kişilik gruplar halinde, belirli bir amaca göre, ülkedeki iki yıllık görevini yerine getirmek için gönderilen şehir sakinleri tarafından işletilir. Her yıl her bir şehir başkent Amaurot'daki senatoya katılmak üzere üç yetişkin kişi gönderir. Tasvir edildiği şekliyle Amaurot, More'un Londra'sına benzer. Tek bir fark vardır: Orada özel mülkiyet veya özel hayat diye bir şey yoktur. Tüm evler açıktır ve hiçbir kapı kilitli değildir.

Erkek veya kadın her vatandaş çiftçiliğin yanında elbise dikimi veya dokumacılık gibi bir zanaat daha öğrenir. Sadece bilginler, rahipler ve seçilmiş yargıçlar el emeğinden muaftır. Asalak yaşayan kimse yoktur ve herkes çalışmak zorundadır, fakat günlük mesai süresi yalnızca altı saattir. Peki, bu kadar az çalışan Ütopyalılar ihtiyaçlarını nasıl karşılarlar? Avrupa'da kaç insanın aylaklık yaptığını düşünürseniz bunu anlamak zor değildir:

> Halkın yarısı olan kadınların neredeyse hemen hepsi aylaktır; kadınların çalıştığı yerlerdeyse hemen hemen erkeklerin tamamı. Bunun dışında hiçbir iş görmeyen birçok rahip ve din adamı da görü-

3 Örneğin, bkz. Macaulay'ın "Notes on the Indian Penal Code," *Collected Works* (Londra, 1898), XI. 23.

> lür. Bunlara soylular ve derebeyleri denen bütün zenginleri, bir de onların sürü sürü uşaklarını, giyimli kuşamlı eli bıçaklı adamlarını da ekleyin. Tembelliklerini uydurma sakatlıklar altında gizleyen sayısız dilenciyi de unutmayın. (U, 71-72)

Ütopya'da çalışmak oldukça kolaydır. Bunun sebebi sadece işin birçok kişi tarafından yapılması değil, aynı zamanda ihtiyaçların da basit oluşudur. Ortak kullanılan binaların bakımı güzelce yapılır ve bu binalar yeni sahiplerinin isteğiyle de sürekli değişime uğramaz. Ütopyalılar kalın, sağlam ve boyasız giysileri tercih ettiği için elbiselerin üretimi büyük bir emek gerektirmez.

Ütopya ile Platon'un *Devlet*'i arasındaki büyük farklardan biri ailenin toplumun temel birimi olmasıdır. Kız çocuklar büyüdükleri zaman kendi kocalarının evine taşınırlar, fakat erkek çocuk ve torunlar aynı evde kalırlar ve bu evin yönetimini, yönetmeye uygun olduğu müddetçe, en büyük ebeveyn yapar. Bir evdeki yetişkin sayısı ne 10'dan az ne de 16'dan fazla olabilir; fazlalıklar bu sınırın altında kalan diğer evlere gönderilir. Eğer şehirdeki hane sayısı 6000'i geçerse, aileler daha küçük şehirlere gönderilir. Adadaki her şehir tamamen dolarsa, deniz aşırı bir yerde bir koloni kurulur. Eğer oradaki yerliler buna direnirlerse Ütopyalılar onu silah zoruyla kurar. "Çünkü toprağı boş tutmak ve ondan faydalanmamak; doğanın kanununa göre o toprak sayesinde beslenmesi ve rahat etmesi gereken başka kişilerin bu toprağı ele geçirip kullanmalarına engel olmak, Ütopyalılara göre savaş açmak için son derecek haklı bir sebeptir." (*U,* 76)

Daha önce de söylendiği gibi, her bir hane tek bir zanaatle uğraşır. Hanelerin ürettiği ürünler şehir merkezindeki depolara konur ve buradan bütün hane halkları, ücret ödemeden ihtiyacı olan her şeyi alır. Ütopyalılar para değil altın ve gümüş kullanırlar; onu da sadece suçlulara lazımlık ve pranga yapmak için. Ülke içi yolculuklar pasaportla düzene konur ve izin verilen tüm yolcular diğer şehirlerde misafir edilir. Bunun yanında, günlük çalışma süresini tamamlamayan hiç kimseye nerde olursa olsun yiyecek verilmez.

Ortaklaşa yenen yemekler, sırayla hanelerin kadınları tarafından hazırlanır. Yemek yenirken erkekler sırtını duvara, yüzünü ise karşı sandalyede oturan kadınlara dönerler. Emziren anneler ile beş yaş altındaki çocuklar yemeklerini ayrı olarak çocuk odasında, beş yaş üstü çocuklar ise

masada yerler. Akşam yemeğinden önce ahlaki dersler veren bir kitaptan bir bölüm okunur, yemekten sonra da müzik çalınırken salonun güzel kokması için baharat yakılır. "Zira onlar şu düşünceye oldukça meyillidirler: Zararsız olan her zevk uygundur." (*U,* 81)

Ütopyalılar çile hayatını sevmezler ve kendi iyiliği için bedene çile çektirmeyi sapıklık olarak görürler. Bunun yanında, kendisi yerine başkalarını düşünen kişilere saygı gösterirler, çünkü bu kişiler diğerlerinin yapmayı reddettiği yol yapımı veya hasta bakımı gibi işleri yaparlar. Bu kişilerin bazısı hiç evlenmez ve et yemezken, bazısı da et yer ve normal bir aile hayatı sürer. Onlar ilkinin daha kutsal, ikincisinin ise daha az hikmetli olduğunu söyler.

Erkekler yirmi iki, kızlar ise on sekiz yaşında evlenir. Evlilik öncesi cinsel ilişki yasaktır, fakat evlenmeden önce "şerefli ve namuslu anne, aday kişiye kızını soyundurarak onun bakire veya dul olup olmadığını gösterir; aynı şekilde bilge ve sağduyu sahibi bir adam da erkeği soyundurarak kıza gösterir." Bir erkek sorup soruşturmadan bir tay almaz; öyleyse sadece yüzü görerek hayat arkadaşı seçmek aptallığın zirvesidir. (*U,* 110) İlkesel olarak, evliliğin haya boyu sürmesi gerekir, fakat zina evliliği yıkabilir. Bu durumda masum olan eşe yeniden evlenme izni verilir, zina edene ise verilmez. Zina sert bir biçimde cezalandırılır ve tekrarlanması durumunda ölüm cezasına neden olur. Nadiren de karşılıklı rıza durumunda boşanmaya müsaade edilir.

Aile hukukunun dışında Ütopyalıların çok az yasası ve hukukçusu vardır. Onların yasaları yorum gerektirmeyecek derecede basit ifade edilir ve onlara göre bir kişi kendisini müdafaa edebilmeli ve dava vekiline anlatacağı hikâyenin aynısını hâkime de anlatmalıdır.

Ütopyalılar pasifist değildir, fakat savaşı bir şan-şeref meselesi olarak da görmezler. Savaş bir zorunluluktur: O, istilacıları geri püskürtmek veya tiranlık altında zulüm gören insanları özgürleştirmek için yapılıyorsa meşrudur. Eğer bir Ütopyalı başka bir yerde öldürülür veya sakat bırakılırsa, gerçeği belirlemek üzere bir elçi gönderilir ve sorumluların teslim edilmesi talep edilir. Bu talebin geri çevrilmesi durumunda da derhal savaş ilan edilir. Onlar savaşı harp meydanında kan dökerek kazanmak yerine rüşvet veya suikastle kazanmayı tercih ederler, fakat meydan muharebesi kaçınılmazsa yabancı paralı askerler tutarak kendileri için savaştırırlar. Sa-

vunma savaşlarında ise kocalar ve karılar yan yana savaşırlar. "Bir koca için karısı olmadan veya karı için kocası olmadan eve dönmek büyük bir ayıp ve onursuzluktur." (*U,* 125)

Hytlodaye'in görüşlerini içeren bölümün sonu Ütopya'nın diniyle ilgilidir. Ütopyalıların çoğu 'tanrısal, bilinmeyen, sonsuza dek var olacak, kuşatılamaz, anlaşılamaz ve insanın akıl kapasitenin çok uzağında olan bir güce' taparlar ve bu güce 'tüm her şeyin babası' derler. Ütopyalılar kendi dinî inançlarını başkalarına kabul ettirmeye çalışmazlar; hoşgörü kuraldır. Hıristiyanlığı yeni kabul eden ve diğer dinleri toptan kötüleyen bir adam yakalandı; "dinlere dil uzattığı için değil halkı birbirine düşürmekle suçlandı, yargılandı ve sürgün edildi." (*U,* 133) Fakat hoşgörünün de sınırları vardır: Bedenle birlikte ruhun da çürüdüğünü açıkça söyleyen bir kişiye konuşma yasağı getirilir ve devlet görevi yasaklanır. Kişinin kendi iradesiyle intihar etmesi yasaktır, fakat tedavisi olmayan ve acıyla kıvranan bir hasta, uygun bulunursa kendi canını alabilir. Ölüme karşı isteksizlik suçlu bir bilincin alametidir, fakat neşeyle ölen kişinin cesedi neşe dolu şarkılarla yakılır. İyi bir insan öldükten sonra "hayatının hiçbir bölümü şen ölümü kadar çok ve mutlulukla konuşulmaz."

Ütopya'da rahipler vardır —sıradışı bir kutsallığa sahiptirler; "bu yüzden de sayıları çok azdır." Gerçekte, her şehirde gizli halk oylamasıyla seçilmiş 13 rahip bulunur. Erkekler gibi kadınlar da rahip olabilir; tek şart onların belirli bir yaşa gelmiş dullar olmalarıdır. Erkek rahipler en seçkin kadınlarla evlenir. Erkek ve kadın rahipler çocukların eğitimiyle ilgilenirler. Onlar, ahlak dışı davranışları karşılığında insanları aforoz etme yetkisine sahiptir. Ayrıca orduda din görevlisi olarak hizmet ederler. Rahipler büyük festivallerde Amerikalı Kızılderili şeflerininki gibi kuş tüyünden yapılmış cüppeler giyerler. Hizmet bir ibadet merasiminde son bulur ve bu merasimde ibadet edenler en mutlu ülkeye ait oldukları ve en doğru dine inandıkları için Tanrı'ya şükranlarını sunarlar. (*U,* 145)

Platon'un Devlet'inde olduğu gibi, Ütopya'da da cazip gelen şeyler hoş olmayanlarla değiştirilir ve elverişli kurumlar çılgın aletlerle donatılır. Platon gibi More da okuyucuyu, teklif edilen siyasi reformların ne kadarının ciddi ve mevcut toplumdaki ahmaklık ve yozlaşmalara dair eleştirinin ne kadarının kurgu olduğu konusunda merakta bırakır.

Adil ve Adil Olmayan Savaşlar

More Ütopyalıların savaşa karşı tutumu hakkında şunları söyler: "Onların savaştaki tek amacı savaşın çıkmasını engellemektir." (*U,* 120) Böyle bir ilke kayıtsız şartsız teslim olma veya her tür görevden kaçma ihtimalini ortadan kaldırır. Fakat bir siyasetçi olarak VIII. Henry'nin birden çok savaşında bulunan More adil ve adil olmayan savaşlar arasındaki farkı belirleyen ahlaki ilkeleri sistematik bir şekilde analiz etmedi. Bu eksikliği daha sonra aynı yüzyılda yaşayan Cizvit teolog Francisco Suarez tamamladı.

Aquinas'ın düşüncelerini geliştiren Suarez adil savaşın nasıl olacağı ile ilgili klasik teoriyi şöyle özetler:

> Bir savaşın şereflice gerçekleşmesi için ortada bir takım şartlar bulunmalı. Bu şartları üç başlıkta özetleyebiliriz. Birincisi, yasal bir otorite tarafından ilan edilmeli; ikincisi, ortada haklı bir sebep bulunmalı; üçüncüsü de başlangıçta, tatbik edilişte ve zaferde doğru araçlar ve orantısallık görülmeli. (De Caritate, 13. 1.4)

Suarez'e göre yasal otorite şartı savaşın egemen bir yönetim tarafından başlatılması demektir. Bir devletin, içindeki bireyler ve grupların anlaşmazlıklarını çözerken silah kullanma hakkı yoktur. Fakat ulusüstü bir otorite olan Papa, Hıristiyan hükümdarlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için müdahale etme hakkında sahiptir.

Suarez'e göre savaş için iki tür haklı sebep bulunur. Bir kişinin ülkesine saldırılırsa kişinin silahlanarak ülkesini savunma hakkı vardır. Savaş, saldırı ilan edilmesi durumunda da meşru olabilir. Şöyle ki, eğer bir devlete veya onun müttefikine karşı uygulanan adaletsiz bir şiddetin tek çözümü savaştaysa, o devletin hükümdarı karşı devlete saldırı emri verebilir. Fakat savaş ancak kazanma umudunun yüksek olması durumunda başlatılabilir; yoksa silaha müracaat etmek savaş için gereken zemini hazırlayan adaletsizliği ortadan kaldırmada başarısız olacaktır.

Üçüncü şartta üç unsur bulunur. Hükümdar savaş başlamadan önce, potansiyel düşmana savaşa sebep olan kötülüğü ortadan kaldırmasını önerebilir. Başarısız olunması durumunda saldırı gerçekleştirilebilir. Savaş sırasında ancak savaşı kazanacak kadar şiddet kullanılmalıdır. Savaşın

ardından tazminat ve adil cezalandırma uygulanabilir ve savaştaki suçlular idam edilebilir.

Bu unsurların ikincisi, der Suarez, kasten masumlara saldırılmasını önler. Fakat masumlar kimdir? Suzarez'in verdiği tanım kendi öncüllerinden bazılarının tanımlarından daha dardır. Çocuklar, kadınlar ve savaşmaktan aciz olanlar doğal hukuk tarafından masum ilan edilir. Pozitif hukuk da elçi ve rahiplere saldırılmasını yasaklar. Kalan diğer tüm kişiler meşru hedeflerdir. "Diğer tüm kişiler suçlu olarak görülür, zira insanın yargılama yetisi silah kullanabilme kapasitesine sahip olanları, gerçekte kullanmış olarak görür." (13. 7. 10) Suarez ayrıca bazı masum kişilerin savaş esnasında saldırıya maruz kalan sivil zayiatlar olarak öldürüleceğini muhtemel görür, fakat masumların kasıtlı olarak hedef haline getirilmesini kabul etmez.

Suarez ortaya koyduğu kuralların, hükümdarları yükümlü tuttuğu kanaatindedir: Üzerinde kafa yordukları savaşın (ihtimaller dengesi ilkesine göre) adil bir savaş olmasını sağlamak onların vazifesidir. Savaşması emredilen sıradan bir asker, eğer savaşın adil olmadığı açıkça ortada değilse, onu adil bir savaş olarak görebilir. Ayrıca ücretli bir asker bile kendi birliğinin komutanı hakkında soruşturma açtırabilir.

Hollandalı bilge avukat ve diplomat Hugo Grotius, Suarez'in savaş ahlakı öğretisini, kendisine atıfta bulunmadan, devralarak onu daha geniş çerçevede inceledi ve 1625'te *De Iure Belli et Pacis* [Savaş ve Barışın Doğru ve Yanlışları] adlı meşhur eserini yayımladı. Bu eser adil savaş doktrinini bir ahlak teorisi bağlamında ele aldı. Bu ahlak teorisi, bilinçli olarak, tanrısal kanun düşüncesinden ayrılabilecek şekilde tasarlandı. Bu, kesinlikle Grotius'un bir inançsız olduğu anlamına gelmez. Fakat tanık olduğu din savaşlarının ve Hıristiyanlığın birleşmesi konusundaki çabaları sonucu uğradığı hayal kırıklığının onu, sağlıklı bir uluslararası düzen için tikel dinlerin güvenilmez bir zemin olduğu kanaatine itti.

Hobbes: Kaos ve Egemenlik Üzerine

Suarez ve Grotius'e göre savaş doğal düzenden, bazen gerçekleşen, zorunlu bir sapmaydı, içerisinde devletlerin karşılıklı uzlaşılmış bir ahlaki çerçevede uyum içinde birlikte var oldukları doğal düzen. 17. yüzyılın en

meşhur siyaset filozofu olan Thomas Hobbes siyasetin doğasının doğrudan tersi bir görüşe sahipti: Özgür insanın doğa durumu daimi bir savaş durumudur ve bireylerin huzurlu bir yönetim altında yaşamak için razı olmaları gerektiğini savunmak ahlak filozofunun temel görevidir. Hobbes başyapıtı *Leviathan*'ı bu işe adadı.

Hobbes doğal durumdaki insana dair karamsar bir tablo çizer. İnsanlar zihin ve beden gücü açısından aşağı-yukarı eşittir. "Bu yetenek eşitliğinden dolayı, amaçlarımıza ulaşma konusunda umut eşitliği ortaya çıkar. Böylece eğer iki insan, aralarından sadece birinin tadını çıkarabileceği bir şeyi arzu ederse, birbirine düşman olur." Peşinde oldukları şeyin haz veya özmuhafaza olması fark etmeksizin, insanlar kendilerini birbirleriyle rekabet içinde bulurlar. Hiç bir insan rakibine güvenmez ve onun kendisine saldırmasından korkar; bu yüzden daha önce davranarak diğerlerinin hakkından gelmeye çalışır. Yine her biri ortaklarınca övülmek ister ve küçültücü hiçbir tavrı kabul edemez. "Bu yüzden biz insanın doğasında üç temel anlaşmazlık nedeni buluruz. İlki rekabet, ikincisi pısırıklık, üçüncüsü de şan-şeref." (*L,* 82-83)

İnsanları huzur içinde tutacak bir güç bulunmadığı müddetçe daima mal-mülk, güç ve şan-şeref için kavgacı ve kontrolden çıkmış bir rekabet var olacaktır. Bu bir savaş durumu olarak tasvir edilebilir: Herkesin herkese karşı olduğu bir savaş. Bu durumda, der Hobbes, ne üretim ne tarım ne de ticaret gerçekleşir:

> Ne yeryüzünün bilgisi ne zamanın ölçümü ne sanatlar ne yazı ne de toplum kalır. En kötüsü de daima vahşi bir ölüm korkusu ve tehlikesi bulunur ve insanın hayatı ıssız, zavallı, yabani ve kısadır. (L, 84)

Bazı okurlar bu tablonun fazla kasvetli olduğunu düşünebilir. Şurası kesindir ki, hiçbir zaman böylesi bir evrensel savaş olmadı. Belki de bu durumun tüm dünya için geçerli olmadığını Hobbes da kabul eder, fakat biz çağdaş Amerika ve hatta medeni dünyada bu duruma bu duruma dair örnekler görürüz: İnsanlar daima hemcinslerine karşı tedbirler alır. Okur şunu düşünsün: "İnsan yolculuğa çıktığında silahlanır ve iyi bir yoldaş arar; uyumadan önce kapılarını kilitler; hatta evdeyken bile dolabını kilitli

tutar. Bunlar devlet görevlilerinin ve kanunun varlığı bilindiği halde gerçekleşir." (*L,* 84)

Hobbes ilkel savaş durumunu tasvir etme konusunda ısrarcıdır. O, doğal durumdaki insanları günahkârlıkla suçlamaz. Yasanın olmadığı durumda günah, egemenin olmadığı durumda da yasa var olamaz. Doğa durumunda doğru ve yanlış ya da adalet ve adaletsizlik mefhumlarının yeri yoktur. "Ortak bir güç olmayınca yasa, yasa olmayınca da adaletsizlik olmaz. Kuvvet ve hile savaşın en temel erdemleridir." Aynı şekilde, mülkiyet veya sahiplik de yoktur; "kim neyi kaparsa o onundur, başkasına kaptırana dek." (*L,* 85)

Filozoflar doğa yasalarından (*lex naturalis*) ve doğal haklardan (*ius naturale*) bahsetmeye alışmıştır. Hobbes yasa ve hak arasında ayrım yapmanın önemi üzerinde ısrarla durur. Hak, bir şeyi yapma veya yapmama özgürlüğüdür. Yasa ise bir şeyi yapma veya yapmama emridir. Kabaca konuşursak, bir doğa durumunda ne yasa bulunur ne de hak. Varolan tek şey 'doğanın yasaları'dır: Rasyonel ben-çıkarcılık; yani hayatta kalma şansını en yüksek seviyede tutma yolları. Ayrıca, doğanın bir zorunluluğu olarak her bir insan kendi iyiliğini düşündüğü için, bütün gücüyle kendi yaşamını kollar ve bu doğal bir haktır. Böyle bir hakka sahip olduğu için de, diğerlerinin bedeni dâhil, bütün zorunlu araçları kullanmaya hakkı vardır. (*L,* 87)

İnsanlar bu hakka sahip olduğu müddetçe, bu doğal hayatta yaşayan hiç kimse güven altında değildir. Bu yüzden rasyonel ben-çıkarcılık, insanı dizginlenmemiş bazı özgürlüklerinden vazgeçmeye sevk eder. Bu özgürlükler ise, diğerleriyle eşit imtiyaza sahip olmanın karşılığı olarak, bu hak tarafından verir. Bu yüzden şöyle bir doğa yasası bulunur:

> Bir insan, aynı şekilde başkaları da, aynı şeyi, yani barışı ve kendini korumayı düşünüyorsa her şeyin üstündeki bu hakkından vazgeçmeli ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar bir özgürlükle yetinmeli. (L, 87)

Bu ve diğer doğa yasaları, insanların özmuhafazası hakkı hariç, diğer tüm haklarını cazaî yaptırımlarla doğanın yasalarını zorlayabilecek merkezi bir güce devreder.

Doğanın diğer yasaları arasında (Hobbes toplamda 19 adet sıralar) en önemlisi üçüncüsüdür: "İnsanlar yaptığı ahitleri (*covenant*) yerine getirir-

ler." Hobbes'a göre ahit, sözleşmenin (*contract*) belirli bir biçimidir. Bir sözleşme ise hakkın, karşılıklı fayda düşünülerek başkasına devredilmesidir. Bir ahit –anlık alım-satımın aksine– içerisinde güven unsuru bulunan bir sözleşmedir. Ahitin taraflarından en azından biri pazarlığın kendi payına düşen kısmını gerçekleştirmeyi başka bir zamana bırakır. Üçüncü doğa yasası olmadan, der Hobbes, "ahitin sözleri boş ve faydasızdır ve herkesin her şey üzerindeki hakkı sürdükçe hâlâ savaş durumu içinde oluruz." Adalet ve adaletsizlik mefhumlarının temeli olan yasa bu yasadır; zira adaletsizlik tam olarak bir ahiti yerine getirememek demektir ve adaletsiz olmayan her şey adildir. (*L*, 95-96)

Fakat eğer karşı tarafın şartları yerine getiremeyeceğine dair korku söz konusuysa, ahit bağlayıcılığını yitirir; zira doğa durumunda bu korkunun yok edilmesi mümkün değildir. "Bu nedenle adil ve adaletsiz kelimelerinden söz edebilmek için, ahit sahiplerinin uyulmaması durumunda elde etmeyi umduklarından daha büyük bir ceza korkusuyla, insanları ahitlerini yerine getirmeye zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak zorlayıcı bir güç gereklidir." Devletin kurulmasından önce böyle bir güç bulunmaz: "Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez." (*L*, 95-96, 111)

İnsanlar için ortak bir güç kurmanın tek yolu "bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeledir." Herkes herkese 'senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum' demelidir. Daha sonra merkezî otorite topluluğun tamamını temsil eder ve tek bir kişide birleşen bu kalabalığa Devlet (*commonwealth*) adı verilir. "İşte, o Ejderhanın veya daha saygılı olursak ölümsüz Tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur." Devletin üyelerince yapılan ahit bir egemen belirler ve ahitin tüm üyelerini kendine tabi kılar.

Hobbes'un düşüncelerinde kötü bir döngüsellik görmek mümkündür. O, zorlayacak bir egemen bulunmaması durumunda bağlayıcı ahitler olamayacağını ve eğer bu bağlayıcı ahit sayesinde başa geçmezse ortada bir egemen olamayacağını söyler. Bu zorluğu çözmek için ahitin ve egemenin eş

zamanlı ortaya çıktığını kabul etmemiz gerekir. Egemenin kendisi ahitin taraflarından biri olmadığı için onu çiğneyemez. Devleti meydana getiren orijinal ahitin yanında, uyruklarının kendi aralarında yaptıkları bireysel ahitlerin yerine getirilmesini sağlamak da onun görevidir.

Hobbes bir kraliyetçi olduğunu saklamasa da, siyaset felsefesinde egemenin bir kişi mi yoksa bir heyet mi olması gerektiği meselesini kasıtlı olarak ucu açık bir şekilde bırakır. Bu yüzden 1652'de parlamento tarafından yönetilen İngiltere'ye kesin dönüşü oldukça zor oldu. Fakat egemen yönetim, bir monarşi, aristokrasi, demokrasi veya ne olursa olsun, *Leviathan* yönetimin mutlak olması gerektiğinde ısrarcıdır. Bir egemen sahip olduğu güçten mahrum bırakılamaz ve hiçbir uyruk onu adaletsizlikle suçlayamaz. Egemen, topluluğu temsil ettiği için, uyruklarının her biri egemenin her eylemlerinin amilidir ve kimse bu eylemlerden dolayı onu suçlayamaz. "Egemen güce sahip olan hiç kimsenin uyrukları tarafından öldürülmesi adil olamaz veya başka bir biçimde cezalandırılamaz. Her bir uyruk, egemenin eylemlerinin amili olduğuna göre, eğer böyle yaparsa kendisi tarafından yapılmış eylemler için başkasını cezalandırmış olur." (*L,* 118)

Egemen, hukukun ve mülkiyet haklarının kaynağıdır. O, devletin savunulması için hangi araçların zorunlu olduğunu belirleme hakkına sahiptir ve diğer uluslarla savaş veya barış yapmak onun imtiyazındadır. O bütün davaların yargıcıdır ve ülkede hangi düşünce ve doktrinlerin kabul edileceğine karar vermek ona kalmıştır. Egemen tek başına bütün bakanları ve hâkimler atama, ödüllendirme ve cezalandırma gücüne sahiptir. Eğer egemen, bir kral ise kendisinden sonra tahta kimin geçeceğini belirmek onun tasarrufu altındadır. (*L,* 118-120)

Son olarak, egemen dinle ilgili meselelerde de üstün otoritedir. Kitab-ı Mukaddes'te hangi kitapların bulunacağını belirlemek bir papazın ve piskoposun değil, onun işidir. Fanatik mezheplerin yaptığı küçük düşürücü yorumlar İngiltere'de sivil savaşa sebep olmuştu, fakat din adı altındaki egemenliğin en büyük yağması Roma'da bulunuyordu. "Eğer insan bu Manevi Hâkimiyetin kökenini düşünürse kolayca görecektir ki Papalık, mevta olan Roma İmparatorluğunun mezarı üzerinde taçlanmış olarak oturan Hortlağından başka bir şey değildir." (*L,* 463)

Hobbesçu bir egemen yönetiminde uyruklara verilecek özgürlükler nelerdir? Özgürlük hukukun susmasından başka bir şey değildir: Uyruk, ege-

menin yasayla düzenlemediği her şeyi yapmakta özgürdür. Dolayısıyla bir uyruk; alma ve satma, ikamet edeceği, yiyeceği ve ticaretini yapacağı şeyleri seçme; anne-babalar da çocuklarını en uygun olduğunu düşündükleri şekilde eğitme özgürlüğüne sahiptir. Peki, bir uyruk egemenin herhangi bir emrine itaat etmeme özgürlüğüne sahip midir? Hobbes'un 'Asla!' demesi beklenir, zira böyle yapmak kişinin kendisine itaat etmemesi demektir. Fakat aslında Hobbes sivil itaatsizlik için yeterli bir alan açar:

> Egemen adalete uygun olarak mahkum edilmiş olsa bile bir kimseye, kendisini öldürmesini, yaralamasını veya sakatlamasını; veya ona saldıranlara direnmemesini; veya gıda, ilaç, hava veya onsuz yaşaması mümkün olmayan bir şeyi kullanmamasını emrederse, o kimse itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir. (L, 144)

Bir uyruk kendisini zan altında bırakmaya zorlanamaz ve egemenin emrindeki bir asker olarak savaşmak zorunda değildir ki, bu adalete uygundur. Doğal korkaklık konusunda, der Hobbes, müsamaha gösterilmeli ve bu sadece kadınlar için değil 'kadınsı cesaret' gösteren erkekler için de geçerli olmalıdır. Savaştan kaçmak korkakça olabilir, fakat adaletsiz değildir. Askerlik hizmetinin zorunlu olduğu durumlardan biri ülkenin savunmasında eli silah tutan herkesin yardımının gerektiği durumdur. Son olarak 'uyrukların egemene karşı yükümlülüğü, egemenin, uyrukları kendisiyle koruyabildiği güç devam ettiği müddetçe devam eder." Buna göre, eğer egemen temel vazifesini, yani uyruklarını korumayı yerine getiremiyorsa uyrukların ona karşı yükümlülüğü düşer.

Leviathan'da anlatılan devlet teorisi özgün ve güçlü bir entelektüel sistemdir ve bu sistemin yapısı Hobbes'tan günümüze filozofların eserlerinde görülür. Sistem mutlak egemenliği vurgulamasına rağmen totaliter değildir; çünkü onda devlet, başkalarını iyiliği için değil, vatandaşların iyiliği için vardır. Stuart'taki egemenlere sadakatine rağmen Hobbes, bu hanedanlığın kurucusu olan Kral I. James'in ileri sürdüğü 'kralların kutsal hakkı doktrinine' inanmadı. Ona göre, egemenin hakları Tanrı'dan değil, kendisine tabi olduğunu iddia eden bireylerin haklarından gelir. Onun bu doktrinde en yakın olduğu öncüsü Padualı Marsilius'tu. Marsilius 14. yüzyılda yöneticiler tarafından yapılan yasaların meşruiyetlerini, doğrudan Tanrı'dan almak yerine, vatandaşlar sayesinde kazandığını iddia etmişti.[4]

4 Bkz. Cilt II.

Fakat bir yöneticinin meşruiyetini doğrudan vatandaşların ahitiyle kazandığını söyleyen ilk filozof Hobbes'tur ve yöneticiye Tanrı'nın ruhsat vermesi veya onun, insan doğasının nihai nedeni olması gibi şeyler söz konusu değildir.

Spinoza'nın Siyasal Determinizmi

1670 yılında *Tractatus Theologico Politicus* adlı eserinde Spinoza'nın ortaya koyduğu siyaset teorisi yaklaşık yirmi yıl önce Hobbes'un *Leviathan*'daki teorisine benzer. Her iki filozof da deterministtir ve her ikisi de özü itibariyle egoist bir insan doğası görüşünden yola çıkar. Şöyle der Spinoza: "Her bir birey, kendisinden başka bir şey düşünmeden yine kendisini olduğu gibi muhafaza etmeye çalışmalıdır. Bu, doğanın egemen yasasıdır ve doğal haktır." Spinoza doğanın yasaları derken insanların itaat etmeye mecbur olduğu bir dizi emir veya ilkeyi değil, canlı-cansız bütün şeylerin davranışını belirleyen temel doğal düzeni kasteder. Balıkların sahip olduğu doğal haklar insanlarınkinden daha az değildir. Doğanın ezelî düzenini göz önüne aldığımızda, insanlar küçük bir noktadan fazlası değildir. (E I. 200-213)

Bir bireyin doğal hakları akıl (*reason*) tarafından değil, arzu ve güç tarafından belirlenir: Akıllı veya aptal olsun, herkes her şeyi isteme ve elde edebilme hakkına sahiptir; doğa yalnızca kimsenin istemeyeceği ve elde edemeyeceği şeyleri yasaklar. Fakat insanlar için yasaya ve aklın buyruklarına göre yaşamak daha iyidir, çünkü doğa durumunda hasımlık, nefret, öfke ve hilekârlık meşru olsa bile, insan bunlar tarafından kuşatılmışlığın huzursuzluğu içindedir. Bu nedenle insanlar zararlı arzularını baskılamak ve bunun için gerekenleri yapmak üzere aklın rehberliğinde bir anlaşma yapmalıdır.

Fakat Spinoza'ya göre iki birey arasında yapılacak bir anlaşma kullanışlı olduğu sürece geçerlidir: Verdiğim bir söz benim faydama olmamaya başladığında o sözü yerine getirmeyebilirim. Dolayısıyla, sözleşmeyi bozmanın sebebiyet vereceği bir kötülükten daha büyük bir kötülükle karşı karşıya kalman durumunda, sözleşmeden çekilmen zorunludur. Bu ise ancak 'her bir birey bütün gücünü, daha sonra tüm şeyler üzerinde doğal olarak egemen hakka sahip olacak siyasi yapıya devrederse' sağlanabilir.

Hobbes'un egemeni gibi bu güç de, hiçbir yasa tarafından sınırlanmayacak ve herkes ona her konuda itaat etmek zorunda olacaktır.

Fakat egemenin sivil toplumdaki hakları, doğa durumundaki bir bireyin hakları gibi, gücü oranınca genişler. Eğer o, iradesini uygulama gücünden mahrumsa haktan da mahrumdur. Bu nedenle güç bireyden devlete hiçbir zaman tam olarak aktarılamaz: Egemen, insanlarının içsel eğilimlerine emredemez. (E I. 214) Spinoza burada kendisini Hobbes'tan açıkça ayırır: Kimse kendi zihnini tamamen bir başka zihnin emrine vermez; çünkü kimse kendi iradesiyle özgür düşünme ve yargıda bulunma hakkını devredemez veya böyle yapmaya zorlanamaz. Bir demokraside –Spinoza en doğal yönetim biçimi olduğunu düşünür– "kimse kendi doğal hakkını, olaylar karşısında seçim yapmaktan mahrum kalacak şekilde mutlak olarak devredemez. Bu doğal hak ancak, kişinin kendisinin de bir birimi olduğu toplumun çoğunluğuna teslim edilebilir. Böylece tüm insanlar doğa durumunda olduğu gibi eşit kalabilirler." (E II. 368) Dahası, Spinoza kişinin devlete tabi olması konusunda Hobbes'tan daha pozitif bir sebep sunar: Kişi bunu sadece başkalarının saldırılarından güvende olmak için değil, aynı zamanda kendisini bütünüyle gerçekleştirebileceği bir yaşam ortamı bulmak için yapar.

Spinoza, içerisinde tarihsel unsurların da (özellikle Yahudilerin tarihi) yer aldığı soyut devlet teorisinden, oldukça özgül birçok siyasi sonuç çıkarır. Bunlardan biri, siyasi gücü Kiliseye vermenin daima sorun doğuracağıdır. Başka birisi de, iyi yönetimlerin dinî inanç ve felsefî düşünce özgürlüğü tanıyacağıdır. Herkes kendi itikadını seçme konusunda özgür bırakılmalıdır, çünkü salt düşünceye karşı olan yasalar suçluları kısıtlamaz ama doğru insanları tahrik eder. Son olarak, Spinoza monarşi bir kez kurulduğunda ondan kurtulmanın çok zor olacağı konusunda uyarıda bulunur. Buna kanıt olarak yakın dönem İngiltere tarihini gösterir, çünkü orda adil bir kralın tahttan indirilmesi çok daha tiranca bir yönetimle sonuçlanmıştı.

Locke: Sivil Yönetim Üzerine

Spinoza eserini Kral II. Charles yeniden tahta döndükten sonra yazmaktaydı ve kralların tanrısal hakları teorisinin İngiliz filozofları arasında

büyük bir mesele haline gelmesi onun krallığı döneminde gerçekleşti. Hobbes öldükten bir yıl sonra, 1680'de *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* [Patriarki veya Kralların Tabii İktidarı] adlı bir kitap yayımlandı. Kitap toprak sahibi ve kral destekçisi olan ve İngiltere uluslar topluluğu (*commonwealth*) döneminde ölen Sir Robert Filmer tarafından yıllar önce yazılmıştı. Kitapta bir kralın ulusu üzerindeki gücüyle bir babanın aile üzerindeki gücü karşılaştırılır. Kral, otoritesini baba tarafından gelen soyu vesilesiyle Âdem'in krallığının otoritesinden alır ve Parlamento gibi seçilmiş herhangi bir organ onu sınırlandıramaz. Filmer'ın kitabı dönemin siyasi açıdan en etkili filozofu John Locke'un önünde kolay bir hedef olarak duruyordu.

Locke *Two Treatises of Civil Government*'ta Hobbes'un yaptığı gibi bir doğa durumu düşüncesinden yola çıkar. Ona göre Filmer'ın en büyük hatası insanların doğal olarak özgür ve birbirilerine eşit olduklarını kabul etmemesiydi. Doğa durumunda insanlar birlikte yaşar ve dünyevi olarak kimsenin diğerine bir üstünlüğü bulunmaz. Locke şöyle devam eder: "Tüm insanlar doğal olarak bu [doğa] durumundadır ve bu durum kendi rızalarıyla kendilerini belirli bir siyasal toplumun üyesi yapana dek sürer." (*TG,* 2, 15)

Locke'un doğa durumu görüşü Hobbes'unkine göre oldukça iyimserdir. O bir savaş durumu değildir, çünkü herkesin farkında olduğu bir doğa yasası vardır: Tüm insanlar eşit ve bağımsızdır; kimse bir başkasının hayatına, özgürlüğüne ve malına zarar vermemelidir. Bu yasa henüz ortada herhangi bir dünyevî egemen veya sivil toplum yokken bağlayıcı olmuştur. O, doğal hakları, özellikle de yaşam, kendini koruma ve özgürlük haklarını veren yasadır. Kimse kendisinin veya bir başkasının yaşama hakkını ortadan kaldıramaz ve köleleştirmek suretiyle bir başkasının özgürlük hakkını elinden alamaz.

Peki, doğa durumunda mülkiyetin durumu nedir? Önceki siyaset teorisyenlerinin iddia ettiği gibi tüm yeryüzü insanlığın ortak malı mıdır, yoksa Tanrı onun farklı kısımlarını farklı insanlara ve ailelere mi tahsis etmiştir? Ya da ortada henüz bir sosyal organizasyon yokken özel mülkiyet diye bir şey yok muydu?

Locke'un cevabı dâhicedir. Bir şeyi özel mülkiyet kılan şey emektir ve bu, doğa durumunda dahi geçerlidir. Şüphe yok ki, benim emeğim kendi-

mindir ve kendi emeğimi doğadaki ürünlerle –su çekerek, ağaç keserek, toprağı sürerek ve meyve toplayarak– harmanlarsam çalışarak ürettiğim şey üzerinde hak elde ederim. Fakat bu hak sınırsız değildir: Emeğimin getirileri üzerindeki hakkım tüketebileceğim kadarıyla; ekip biçeceğim ve kullanabileceğim kadar toprakla sınırlıdır. (*TG,* 5, 49) Bunun yanında, elde ettiğim şeyi çocuklarıma bırakma hakkım da bulunur: Miras hakkı doğaldır ve herhangi bir sivil kanunlaştırmadan önce gelir.

Hobbes'un aksine Locke'ta mülkiyet hakları önceliklidir ve herhangi bir ahite bağlı değildir. Fakat doğa durumunda, insanların mülkiyetleri üzerindeki sahiplikleri güven altında değildir. Diğer insanlar, doğanın öğretilerinin farkında olsalar da onları ihlal edebilir ve onları yola getirecek merkezî bir otorite bulunmaz. Teoride, bireylerin cezalandırma hakkı vardır, fakat bunu yapacak güçleri bulunmayabilir. Ayrıca kendi davasının yargıcı olmak kimse için tatmin edici değildir. Devlet kurumlarının sadece mümkün yollarla kurulmasına neden olan şey budur. Mümkün yollar derken, insanların birlikte bir uzlaşmaya vararak bazı doğal özgürlüklerinden feragat edip, "rahat, güvenli ve huzurlu bir yaşam için bir topluluğa katılarak bir birlik oluşturmak ve mülkiyetlerinin emniyetini sağlayıp o toplumun üyesi olmayanlara karşı güven içine bulunmak" kastedilir. (*TG,* 8, 95)

Böylece toplumun bireysel üyeleri sahip oldukları bütün gücü doğa yasasının uygulanması için merkezî bir otoriteye devrederler. Bir yönetim daha fazla güce sahiptir ve bireylerin mülkiyet hakları söz konusu olduğunda, izole olmuş bir bireye göre daha tarafsız olması beklenebilir. Rızayla kurulmuş bir merkezî otoritenin varlığı, salt doğa durumunda meşruiyeti şüpheli olan iki kuruma otorite verir: Arazinin çevrilmesi ve para kurumu. Bu kurumlar kişinin kısa süreli geçimi için zorunlu olandan daha fazlasını üretmeyi ve ondan yararlanmayı yasal hale getirir ve dolayısıyla bu, bütün toplum için daha faydalı olur.

Vatandaşlar kamu yararı adına yasa yapma hakkını bir yasama organına ve bu yasaları uygulayacak bir yürütme organına devrederler. (Locke devletin bu iki kolunu ayırmanın gerekliliğinin farkındaydı.) Yasama ve yürütme birkaç farklı biçimde olabilir: Hangi biçimin benimseneceği kararı vatandaşların (veya en azından mülk sahiplerinin) çoğunluğuna aittir. Fakat, eğer yasaları uygulama gücüne idamla cezalandırma hakkı da dâhil olursa –Locke bunu benimser– ortaya bir sorun çıkar. Ahitin ilk tarafları

sadece sahip oldukları hakları devredebilirler, fakat doğanın yasası gereği kimsenin intihar etme hakkı yoktur. Peki, öyleyse bir kişi, başka bir kişiye, kendisini (koşullu bir hak da olsa) öldürme hakkını nasıl tanıyabilir? Şüphe yok ki böyle bir hakkı sadece Tanrı tanıyabilir ki bu, Filmer'ın otoritenin doğrudan Tanrı'dan alındığına dair argümanlarından biriydi.

Öte yandan, Locke'un çağdaşlarının ve takipçilerinin onun sosyal sözleşme teorisine yapabilecekleri tek itiraz buydu. Bu itirazlar arasında en sık tekrarlananı şimdiye dek böyle bir sözleşmenin yapılmamış olmasıydı. Locke akla yatmayan bazı tarihsel örnekler sundu, fakat daha önemlisi onun açık ve zımnî rıza arasındaki ayrımıdır. O, devletin devamlılığının her nesildeki vatandaşların rızasına bağlı olduğunda ısrarcıydı. Locke kabul eder ki, böyle bir rızanın açık olarak sunulması nadirdir; kendisine kalan mirası kabul ederken veya anayolda yolculuk yaparken olduğu gibi, toplumun faydalarından yararlanan kişiler zımnî rıza sunar. Kişinin rızasından vazgeçmesi ya ülkeden göç etmesiyle ya da doğa durumundaki yaban hayatına girmesiyle söz konusu olur.

Locke'un sosyal sözleşmesini Hobbes'un ahitinden ayıran temel nokta şudur: Hobbes'un egemeninin tersine Locke'ta yöneticilerin kendileri de ilk sözleşmenin taraflarıdır. Onlar güçlerini toplumun vekili olarak tutarlar ve verilen güveni çiğnerlerse, insanlar sözleşmeyi iptal edebilir veya değiştirebilir. Yasaların sahip olması gereken üç şart bulunur: Herkes karşı eşit olmak, insanların iyiliği için tasarlanmış olmak, rıza olmadan vergi koymamak. "Hâkim güç, kişinin rızası olmadan mülkünün tek bir parçasına dahi dokunamaz." Bu kuralları ihlal eden ve genelin iyiliği yerine kendi çıkarlarını yöneten bir yönetici halkıyla savaş halindedir ve bu durumda isyan bir kendini koruma biçimi olarak meşru olur. Locke *Treatises*'i yayımlarken zihninde Stuart kralları ve 1688 Şanlı Devrimi'nin otoriter yönetimleri olduğu ortadadır.

Daha sonra yapılan eleştirilerin de işaret edeceği üzere, Locke'un sistemi özgün ve tutarlı değildir. O, sorunlu Ortaçağ doğa yasası teorileriyle Rönesans sonrası istemli konfederasyon teorilerini sorunlu bir şekilde bir araya getirir. Bununla birlikte, yine de teorisi etkili olmuş ve etkisi kendilerine dayanak oluşturan doğa durumu ve doğa yasası teorilerini artık benimsemeyen kişiler arasında da devam etmiştir. Stuart krallarından farksız olan III. George'un keyfî yönetimi ve temsil gücünü yitirmiş vergilen-

dirmeleri yüzünden yönetimi kaybettiğini ve kendisini Amerikan halkının düşmanı yaptığını söylerlerken, Birleşik Devletlerin Kurucu Babaları'nın yararlandığı temel kaynak *Second Treatise* oldu.

Montesquieu: Yasa Üzerine

Amerikan anayasası Locke'tan yaklaşık altmış yaş küçük olan Fransız filozof Montesquieu'ye da çok şey borçludur. Montesquieu devletin doğası hakkındaki teorisini oluşturmak için önemli miktarda coğrafi, tarihi ve sosyolojik veri topladı. Ona göre 'insanların yönetiminde birçok faktör bulunur: İklim, din, yasa, devlet algısı, geçmişten örnekler, âdetler, davranış tipleri. Bu etkilerin bir araya gelmesiyle bir genel ruh ortaya çıkar." Belirli bir toplumun genel ruhu kendisine uygun yasalarda ifade edilir; o, Montesquieu'nun siyaset eserinin de ismi olan 'yasaların ruhu'nu yaratır.

Montesquieu Tanrı tarafından oluşturulan temel adalet yasalarının mevcudiyetine inanıyordu. Nasıl ki üçgenlerin özellikleri geometriciler onları yasalaştırmadan önce mevcutsa, bu yasalar da insanın onları yasalaştırmasından önce mevcuttur. Fakat kendi içlerinde bu evrensel ilkeler ayrı ayrı toplumlara uygun yapıları belirlemede yetersiz kalır. Tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli olacak belirli bir takım sosyal kurumlar belirlemek mümkün değildir: Devlet iklime, zenginliğe ve ülkenin milli karakterine uygun olmalıdır.

Aristoteles birçok farklı anayasa incelemiş ve onları üç sınıfa ayırmıştı: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi.[5] Benzer şekilde Montesquieu da sosyolojik incelemelerinin ardından üçlü bir sınıflandırma yapar. Fakat onlar Aristoteles'inkinden farklıdır: Cumhuriyetçi, monarşik ve despotik [Montesquieu, yayını Aristoteles'e kadar gererek, cumhuriyetleri demokratik ve aristokratik cumhuriyetler olarak ikiye ayırır. (EL II. 1)]. Her bir devlet tipi baskın bir karakter tarafından belirlenir: Sırasıyla erdem, şeref ve korku.

Bunlar üç tip yönetimin ilkeleridir. Fakat bu, belirli bir cumhuriyette insanların erdemli olduğu değil olması gerektiği anlamına gelir. Yine bu, belirli bir monarşide insanların bir şeref anlayışı olduğunu değil olması gerektiğini veya özellikle despotik devletlerde insanların bir korku anlayışı

5 Bkz. Cilt I, 82 ve devamı.

olduğunu değil olması gerektiğini gösterir. Bu nitelikler olmadan bir yönetim noksan kalacaktır. (EL III. 2)

Despotik bir devlette yönetim yöneticinin emriyle gerçekleşir ve yasaya değil din veya âdetlere dayanır. Monarşide yönetim çeşitli kademe ve statüdeki memurların hiyerarşisiyle sağlanır. Cumhuriyette ise tüm vatandaşların vatandaşlıkla ilgili erdemlerin eğitimini alması ve kamusal görevleri yerine getirmesi için terbiye edilmesi gerekir.

Bize cumhuriyetin soğuk iklimlere ve küçük devletlere, despotik yönetimin ise büyük devletlere ve sıcak iklimlere daha uygun olduğu söylenir. Sicilyalılara uygun olan anayasa İskoçyalılara uygun değildir, çünkü diğerleri arasında etrafı denizle çevrili olan adalar, dağlık anakaralardan farklıdır. Fakat Montesquieu'nün kendi tercihi monarşiden, özellikle de İngiltere'de gördüğü 'karma monarşi'den yanadır.

Montesquieu'nün İngiliz anayasasında (daha sonra Amerikan anayasasına girecek olan) beğendiği özellik kuvvetler ayrılığı ilkesiydi. 1688 devriminden sonra Parlamento tek yasama gücü olmayı başardı. Bunu yaparken, pratikte kralın bakanlarına ciddi bir yürütücü temyiz gücü bıraktı ve yargıçlar devlet müdahalesinden ciddi oranda bağımsız oldular. O günden bugüne İngiliz anayasasında devletin yasama, yürütme ve yargı kollarının ne tek bir kişide ne tek bir kurumda ne de formüle edilmiş herhangi bir denetleme ve dengeleme mekânizmasında toplanması gerektiğine dair açık tek bir cümle bulunmaz. Bununla birlikte, Montesquieu'nün Hanover sistemiyle ilgili iyi niyetli yorumu –bir egemenin bakanlarının gücünün, özü itibariyle Parlamentonun rızasına bağlı olduğunu söyler– dünyanın farklı birçok yerindeki anayasa yapıcıları üzerinde kalıcı bir etki yapmıştır.

Montesquieu kuvvetler ayrılığının önemli olduğuna inanıyordu, çünkü o, tiranlığa karşı en iyi korunak ve insanların özgürlüklerinin de en iyi garantisiydi. Peki, özgürlük ne demekti? Montesquieu şöyle cevaplar: "Özgürlük yasaların müsaade ettiği her şeyi yapma hakkıdır." (EL XI. 3) Aklımıza tiranlıkta yaşayan bir vatandaşın bu kadar özgürlüğe sahip olup olamayacağı sorusu gelebilir. Hatırlamamız gereken ilk şey Montesquieu'ye göre despotik bir yönetimin yasa tarafından değil, buyrukla yönetildiği olmalıdır: Ancak bağımsız bir yasama tarafından yapılan bir enstrüman yasa olarak kabul edilebilir. İkincisi, Montesquieu dönemi Fransası dâhil, birçok ülkede vatandaşlar sık sık keyfî bir şekilde hapse atılma riskiyle

karşı karşıya kalıyorlardı. Bunun sebebi ise insanların tamamen yasal olan fakat iktidardaki kişiyi rahatsız eden eylemleriydi.

Montesquieu farklı ve daha önemli bir özgürlük tanımı daha yapar. Buna göre, özgürlük tüm kısıtlamalardan özgür olmak değil, "irade etmemiz gereken şeyi yapma gücü ve irade etmememiz gereken şeyi yaparken sınırlandırılmamadır." (EL XI. 3) Liberal sosyal kurumlar ile bireysel iradenin idealize edilmiş biçimi arasındaki bu bağlantı, *Social Contract* adlı eserinde Jean-Jacques Rousseau tarafından önemli bir siyaset teorisi olarak geliştirilecekti.

Rousseau ve Genel İrade

Rousseau 'insan özgür doğar fakat her yerde zincire vurulmuştur' diyerek yola çıktığında, onun medeniyetin yozlaştırıcı etkilerine dair daha önce yazdığı eserleri okuyan kişiler buradaki zincirlerin sosyal kurumlar olduğunu ve bir sonraki aşamada sosyal düzeni reddetmeye teşvik edileceklerini sanıyorlardı. Fakat bize sosyal kurumların diğer tüm hakların temeli olan kutsal bir hak olduğu söylenir. Rousseau'nun burada düşündüğü şey sosyal kurumların köleleştirmediği, tam aksine özgürleştirdiği idi.

Hobbes ve Locke gibi Rousseau da doğa durumunda olan insanları inceleyerek yola çıkar. Onun doğa durumuna dair görüşü, soylu vahşi hakkındaki önceki düşünceleriyle uyumlu olarak, Hobbes'unkinden daha iyimserdi. Doğa durumunda insanlar zorunlu olarak birbirlerinin düşmanı değildir. Onları herhangi bir şeye sevk eden elbette ben-sevgisidir, fakat ben-sevgisi egoizmle aynı şey değildir; o hem insanlarda hem de hayvanlarda hemcinslere karşı duygudaşlık (*sympathy*) ve merhametle (*compassion*) bir arada bulunabilir. Doğa durumundaki insanda sadece basit hayvani arzular bulunur: "Ona göre iyi olan tek şey yiyecek, bir dişi ve uykudur; korktuğu tek fenalık acı ve açlıktır." Bu arzulardaki doğal rekabet sofistike toplumlarda güç arayışındaki rekabetten daha azdır.

Rousseau, doğa durumunda mülkiyet haklarının bulunmadığını, dolayısıyla da onda adalet veya adaletsizliğin söz konusu olmadığını söyleyerek Hobbes'la hemfikir olurken, Locke'u karşısına alır. Fakat toplum ilkel durumundan çıkıp geliştikçe bu hakların eksikliği hissedilmeye başlar. Ekonomik işbirliği ve teknik ilerleme bireylerin şahıslarını ve mülkiyetlerini

korumaları için bir birlik kurmayı zorunlu kılar. Peki, birliğin her üyesi önceki kadar özgürken bu nasıl gerçekleştirilecektir? *Social Contract,* genel irade kavramıyla bu sorunun çözer.

Genel irade "her birimiz kendi şahsını ve gücünün tamamını müşterek olarak genel iradenin üstün otoritesi altına koyar ve kolektif kapasitemizde her bir üyeyi bütünün bölünmez parçası olarak görürse" ortaya çıkar. (*SC* 1. 6) Bu sözleşme bir kamusal kişi, bir ahlaki ve müşterek yapı, bir devlet veya egemen insanlar yaratır. Her birey hem bir vatandaştır hem de bir uyruktur: Vatandaştır çünkü egemen otoritede bir pay sahibidir; uyruktur çünkü devletin yasalarına itaat etmekle yükümlüdür.

Hobbes'un egemeninin aksine Rousseau'nun egemeni, kendisini sözleşmeyle meydana getiren vatandaşlardan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bunun sonucu olarak onun, vatandaşlardan bağımsız herhangi bir çıkarı bulunamaz: O, genel iradeyi ifade eder ve kamusal iyiyi ararken yanlışta bulunamaz. İnsanlar kendilerine cazip gelen şeyleri ele geçirirken doğal özgürlüklerini yitirirler, fakat kendilerine istikrarlı bir mülkiyet sahipliği sağlayan sivil özgürlüğü kazanırlar.

Peki, nedir bu genel irade ve nasıl tayin edilir? O, vatandaşların hemfikir oldukları irade ile aynı şey değildir: Rousseau 'genel irade' ile 'bütün herkesin iradesi' arasında ayrım yapar. Bir bireyin iradesinin genel iradeyle ters yönde bulunması mümkündür. " Herkesin iradesiyle genel irade arasında genellikle ciddi bir fark vardır. İlki ayrı ayrı iradelerin toplamı olup bir tarafa hizmet eden çıkarlarla ilgilenirken, ikincisi sadece ortak çıkarla ilgilenir." (*SC,* 3. 3) Öyleyse genel iradenin vatandaşların çoğunluğunun iradesiyle aynı şey olması gerektiği söylenebilir mi? Hayır, yaygın katılımın olduğu heyet müzakereleri asla yanılmaz değildir: Seçmen cahil olabilir veya bireysel çıkarları tarafından yönlendirilebilir.

Öyle görünüyor ki buradan, genel iradenin bir referandumla dahi tayin edilemeyeceği sonucu çıkar. Bu da onu pratik değeri olmayan bir soyutlama haline getirir. Fakat Rousseau onun bir halk oylamasıyla belirlenebileceğine inanır ve bu halk oylamasının da iki şartı vardır: Birincisi, tüm seçmenler tamamen bilgilendirilmelidir; ikincisi de hiçbir seçmen bir diğeriyle iletişim halinde olmamalıdır. İkinci koşul bütün bir topluluktan daha küçük grupların oluşumunu engellemek için konmuştur: "Eğer genel irade kendisini ifade edecekse, Devlet içerisinde hiçbir özel topluluğun bulun-

maması ve her bir vatandaşın kendi düşüncesinden başka bir düşünceye sahip olmaması zorunludur." (*SC* 2. 3) Öyleyse eğer genel irade, ifadesini bir referandumda bulacaksa, sadece siyasi partiler değil dini gruplar da yasaklanmalıdır. Bireylerin kendi çıkarları arasındaki farkların sıfırlanıp, egemen insanların bir bütün olarak çıkarlarının üretilmesi ancak bütün bir topluluk zemininde mümkündür.

Rousseau ilkesel olarak kuvvetler ayrılığıyla ilgilenmez. O, halkın egemenliğinin bölünemez olduğunu söyler: Eğer yasama ve yürütme kollarının güçlerini ayırırsan, egemenliğin içini boşaltmış olursun. Fakat Rousseau'ya göre sorumluluğun pratik olarak bölünmesi, halkın, özel meselelerdeki yürütme gücünü egemen ile halk arasında bir aracı olan hükümete bırakarak, yalnızca çok genel meselelerde yasamaya katılmasını gerektirir. Fakat hükümet daima halkın vekili olarak hareket etmelidir. Bunun yanında, anayasayı pekiştirmek ve devlet dairesine vekâlet edenlerin vekâlet belgelerini yenilemek veya iptal etmek amacıyla, belirli zaman aralıklarıyla herkesin katılımına açık bir toplantı düzenlenmelidir.

Öyle görünüyor ki, burada Rousseau'nun öne sürdüğü tipteki düzen ancak bir İsviçre kantonunda veya Cenevre gibi bir şehir devletinde uygulanabilir. Fakat Montesquieu gibi o da tüm koşullar için geçerli olabilecek tek bir yönetim biçimi belirlenemeyeceğinde ısrar eder. Fakat genel irade teorisi önümüze çok daha geniş bir uygulama meselesi koyar. Rousseau'cu bir devlette bir vatandaş, rızasını tamamen yasalara bırakır ki, bu yasalara o kişinin muhalif olmasına rağmen kabul edilen yasalar da dâhildir. (*SC* 4. 2) Peki böylesi bir yönetimde muhalif azınlıkların hakları nelerdir?

Rousseau sosyal sözleşmenin zımnî bir taahhüt içerdiğini söyler: Sözleşmeyi kabul etmeyi reddeden kişi, kendi arkadaşları olan vatandaşlarca onu kabul etmeye zorlanabilir. "Bu onun özgür olmaya zorlanmasından başka bir anlam taşımaz." Eğer ben bir kanuna muhalif olarak oy kullanırsam ve bu kanun daha sonra oylamada galip gelirse, bu benim doğru iyimi ve gerçek özgürlüğümü nerde bulacağım konusunda hatalı olduğum anlamına gelir. Fakat tutuklu bir suçlunun sahip olduğu özgürlük, ancak genel iradenin isteksiz ifadesi olan seyreltilmiş bir özgürlüktür.

Rousseau genel iradeye olan ilgisine rağmen, pratikte demokrasiyi yürekten destekleyen birisi olmadı. "Eğer insanlar tanrı-insan olsaydı, onlar kendilerini demokratik olarak yönetirlerdi. Fakat böylesi mükemmel bir

yönetim insanlar için elverişli değildir." (*SC* 3. 4) Herkesin yönetime katıldığı bir doğrudan demokraside yönetim kavgacı ve verimsiz olmaya daha yakındır. Bilge kişilerin kitleleri yöneteceği seçilmiş bir aristokrasiye sahip olmak daha iyidir: "Bir işi yirmi bin kişiye seçilmiş yüz kişiden daha iyi yaptırmak mümkün değildir." (*SC* 3. 4) Aristokrasinin insanlardan talep ettiği erdemler demokrasinin beklediğinden daha azdır —onun gerektirdiği tek şey zenginlerdeki arayı bulma ruhuyla fakirlerdeki kanaat. Doğal olarak yönetimin çoğunu zenginler gerçekleştirecektir; zira onların yönetime ayırabileceği daha çok zamanı vardır.

Öyle görünüyor ki, insanlara zincirlerinden kurtulma çağrısı yapan kitap sonuç olarak uslulük ve burjuva yanlısı bir noktaya gelir. Bununla birlikte, genel irade kavramı devrim başlatıcı bir potansiyele sahip olacaktır. Daha dikkatli incelersek bu mefhum teorik olarak tutarsız ve pratik olarak da anlamsızdır. "A, A'nın, B de B'nin iyiliğini ister; öyleyse A ve B bir arya gelirse A'nın ve B'nin iyiliğini ister" önermesi mantıksal olarak doğru değildir. Bu önerme A ve B iyi bir şekilde bilgilendirilirse doğruluğunu korur, zira her birinin iyiliği arasında gerçek ve kaçınılmaz bir uyumsuzluk vardır.

Genel iradeyi demagoglar elinde bu kadar güçlü bir araç haline getiren reçeteyi belirlemek ayrıca zordur. Fransız devrimi terör döneminin zirvesindeyken Robespierre devrimin genel iradeyi dile getirdiğini ve vatandaşları özgür olmaya zorladığını iddia edebilmişti. Onunla ters düşecek bir konumda olan kimdi? Rousseau'nun genel iradenin dile getirilebilmesi için koştuğu şartlar, her vatandaşın tam olarak bilgilendirilmesi ve iki kişinin bile bir araya gelmesine müsaade edilmemesiydi. İlk şart bir tanrılar toplumu dışında hiçbir yerde asla yerine getirilemezdi. Onun doğasının ikinci şartı ise zorba bir mutlak tiranlığı gerektiriyordu.

İyi ya da kötü, *Social Contract* devrimcilerin İncil'i oldu ve bu sadece Fransa için geçerli değildi, çünkü Rousseau'nun etkisi çok büyüktü. Napoleon –kimse onun önemini hafife alamaz– 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçerken Avrupa'nın maruz kaldığı çok büyük değişimlerde, kendisi kadar Rousseau'nun da payı olduğunu söyler. O, ölümü yaklaştığında şunları söylemişti: "Eğer ben ve Rousseau yaşamamış olsaydık dünyanın daha iyi bir yer olacağını kim söyleyebilir?"

Hegel: Ulus-Devlet Üzerine

Rousseau'nun genel irade düşüncesi Kant ve Hegel'de farklı şekillerde ele alındı. OHer biri kendileri ve diğerleri için evrensel yasayı yapan ahlaki öznelerin evrensel bir uzlaşısı olarak ele alan Kant, ona mitsel olmayan bir biçim vermeye çalıştı. Hegel ise onu, kendisini insanlık tarihinde ifade eden *Geist*'ın özgürlüğüne dönüştürdü.

Hegel'e göre, *Geist*'ın daha büyük özgürlüğe ve özbilince evrimi tezi ile gerçek tarihin sönük manzarası arasında büyük bir fark bulunuyordu. Ona göre, dünyada bireylerin kendi çıkarlarına dayanan eylemlerin sonuçlarından başka hiçbir şey olmamıştır. Bunun yanında tarihi, içerisinde insanların mutluluğunun, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdemlerinin kurban edildiği mezbaha olarak tasvir etmeyi yeğler. Fakat karamsarlığa yer yoktur, çünkü bireylerin kendi çıkarları için gerçekleştirdiği eylemler dünyanın ideal kaderinin gerçekleştirilmesi için tek araçtır. "Dünya tarihi ağının ipini tutkular, dokumasını da ideal olan sağlar."

İnsanın eylemleri bir sosyal bağlamda uygulanır ve kişisel çıkarların egoistçe olması gerekmez. Kişi kendisini sosyal rollerini yerine getirerek gerçekleştirebilir: Aileme olan sevgim ve mesleğimde övülecek bir konumda oluşum bencilliğe düşmeden mutlu olmama katkı sağlar. Sosyal kurumlar özgürlüğüm üzerinde kısıtlama demek değildir; aksine, onlar eylemlerimde bana farklı imkânlar sunduğu için özgürlük alanımı genişletir. Bu hem aile için hem de Hegel'in sivil toplum dediği kulüpler ve ticari kuruluşlar gibi gönüllü organizasyonlar için doğrudur. Bu durum esasen, bir taraftan *Weltgeist*'ın (Dünya Tini) amaçlarına yaklaşmasını sağlayan, diğer yandan da davranışlarda en geniş özgürlüğü sunan devlet için doğrudur.

İdeal olarak, bir devlet öyle organize edilmelidir ki, vatandaşların kişisel çıkarlarıyla devletin genel çıkarları birbiriyle örtüşmelidir. Tarihsel perspektiften bakarsak, devletler ve insanlar farkında olmadan kendilerini, *Geist*'ın kendileriyle gayesine ulaşacağı enstrümanlar olan bireyler olarak görürler. Ayrıca Sezar ve Napolyon gibi büyük kişilikler olan bazı biricik figürler bulunur. Bu kişiler *Geist*'ın iradesinin ifade edilmesinde özel bir role sahiptirler ve tarihin kendi dönemlerine denk gelen ve değişimin tam zamanı olan veçhelerine tanıklık ederler.

Fakat bu tip insanlar istisnadır ve *Geist*'ın normal gelişimi ayrı ayrı insanların veya ulusların tini (*Volkgeist*) vesilesiyle gerçekleşir. Bu tin

kendisini sosyal kurumlarda olduğu kadar kültürde, dinde ve insanların felsefesinde gösterir. Ulusların devletleriyle özdeş olması zorunlu değildir, fakat bir ulus ancak bir devlet içerisinde kendi özbilincine ulaşabilir.[6]

Devletin yaratılması *Geist*'ın, bireyleri ve insanları enstrüman olarak kullandığı en üst gayedir. Hegel'e göre bir devlet huzuru sağlamaya ve mülkiyeti korumaya yarayan zorlayıcı bir araçtan ibaret değildir: O, bireylerin yaşamına yeni bir boyut katarak, onların özgürlüklerini genişletecek yeni ve daha yüksek amaçların oluşturulacağı bir platformdur. Özgürlüğün enkarnasyonu olan devlet kendisi için var olur. Yurttaş-bireyin sahip olduğu tüm değer, tüm manevi gerçeklik ancak devlet sayesindedir. Çünkü o, kendi rasyonelliği ve halk-tini (*folk-spirit*) aracılığıyla dünya-tininin bir tezahürü olduğu bilincine, tam olarak ancak sosyal ve siyasi yaşama katılımıyla mümkündür. Devlet, der Hegel, yeryüzünde var olduğu için kutsal İdeadır.

Fakat kutsal İdea henüz tam olarak gerçekleştirilmemiştir. Hegel'e göre Alman tini, mutlak hakikatin sınırsız özgürlükte gerçekleşeceği yeni bir dünyanın tini idi. Fakat Prusya krallığı bile *Geist*'ın son kelimesi değildir. Hegel'in parçalara karşı bütünü ısrarla yeğlediği düşünülürse, onun şeyler şemasında ulus-devletlerin en sonunda bir dünya devletinin oluşumuna neden olacağı düşünülebilir. Fakat dünya devleti fikri Hegel'in hoşuna gitmez. Çünkü o, tarihin diyalektiğinde zorunlu bir aşama olan savaş imkânını ortadan kaldırır. Hegel'e göre savaş sadece zorunlu kötü değil, aynı zamanda sonlu varlığın bağımlı doğası için bir hatırlatıcı olduğundan, olumlu bir değere sahiptir. Savaş "malların ve şeylerin geçiciliğini ciddiye almak zorunda olduğumuz durumdur." (PR, 324) Demek ki, Hegel Kant'ın kalıcı barış arayışını hedef alıyordu. Hegel'in öngörüsüne göre insanlığın geleceği Almanya veya birleşmiş bir dünyada değil, Amerika'da saklıydı: "Bizden sonraki çağlarda dünya tarihinin yükünün, kendisini ortaya çıkaracağı yer." Bu da muhtemelen Kuzey ile Güney arasında bir kıta mücadelesi sonucunda olacaktı.

Hegel'in vefatından sonraki yüzyılda Almanya tarihi onun siyaset felsefesinin kötülenmesine neden oldu. Onun, kendi içinde bir amaç olarak

6 Aslında Hegel bunu yazdığında Alman ulusu henüz bir Alman devletine dönüşmemişti.

devleti yüceltmesi, Almanların kozmik rolü olduğuna dair inancı ve savaşa karşı olumlu yaklaşımı 20. yüzyılı çirkinleştiren iki dünya savaşının sorumluluğunda pay sahibiydi. Şurası doğrudur ki onun önerdiği Prusya modeli bir anayasal monarşidir ve övdüğü milliyetçilik bir açıdan Nazilerin totaliter ırkçılığından uzaktır. Bununla birlikte, Rousseau gibi onun felsefi kariyeri de, hasarlı metafiziğin neden olduğu yıkıcı sonuçları hatırlatır. Devletin kendi içsel değeri olduğu düşünülebilir; fakat bu, biz onu ancak bir nevi kişi olarak, yani sıradan bir birey olarak değil, daha üst bir kişi formu olarak düşünmemiz durumunda mümkündür. Bu ise *Geist*'ın, varlığını ulus-devletlere canlılık kazandıran halk-tinleri arasındaki karşılıklı etkileşim sayesinde sürdürdüğü şeklindeki metafizik doktrini kabul etmemiz durumunda mümkündür.

Felsefe tarihiyle, çağdaş dünyada karşılaştığı sorunlara çözüm bulma amacıyla ilgilenen kişiler için Makyavel ile Hegel arasındaki dönem, siyaset felsefesinin altın çağıdır. Antik dönem ve Ortaçağdaki siyasi kurumlar ile günümüzdekiler arasında oldukça fazla bir mesafe bulunur, çünkü antik dönem ve Ortaçağ filozoflarının çağdaş siyaset felsefesinde söyleyeceği fazla bir şey yoktur. Öte yandan, sonraki ciltte göreceğimiz üzere, 19. yüzyılın büyük filozofları yeni doğan ekonomi ve felsefe disiplinlerine olduğu kadar, saf siyaset felsefesinin hâlâ merkezinde bulunan kavramsal endişelere de çok şey borçludur.

10.

Tanrı

Molina: Âlim-i Mutlak Tanrı ve Özgürlük Üzerine

İnsanın özgürlüğüyle Tanrı'nın insan eylemlerini önceden biliyor oluşu arasında bir uzlaşı sağlama sorunu Ortaçağın bütün büyük skolastiklerini zorladı. Thomas Aquinas Tanrı'nın bizim yapacağımız şeyleri önceden bildiğini söyledi, çünkü tüm eylemlerimiz onun sonsuzluğunun tek bir anında O'nun için mevcuttu. Duns Scotus ise bu çözümün, yalnızca zamanı gerçek dışı kabul ettiğimizde işe yarayacağından şikâyetçiydi. Onun önerisine göre Tanrı yaratılmışların eylemlerini, Kendisi ezelden buyurduğu için biliyordu. Ockham ise böyle bir bilginin, insanın eylemlerinin önceden belirlenmiş olmasını gerektirdiği için itirazda bulundu, çünkü bu durum insanın eylemlerinin önceden biliniyor olmasını gerektiriyordu. Kendisi soruna bir çözüm önermese de Tanrı'nın önceden biliyor oluşunun cahillerin inandığı bir dogmadan öte bir şey olmadığını düşünüyordu. Peter de Rivo ise bir yandan Tanrı'nın âlim-i mutlak olduğunu kabul ederken, diğer yandan özgürlüğü muhafaza etmişti: Geleceğe dair muhtemel önermelerin Tanrı tarafından bilinmeye değecek kadar hakikati yoktur. Fakat bu kurnazcaydı ve Kilise tarafından mahkûm edildi. Lorenzo Valla, Erasmus ve Luther özgürlük ile Tanrı'nın âlim-i mutlak oluşunu uzlaştırma konusunda öncüllerinden daha iyi değildi. Hepsi de meseleyi Pavlus'un mektuplarındaki bir cümleye indirgedi ve onun, anlaşılması mümkün olmayan çözümünü er ya da geç bütün teologların kabul edeceğini iddia ettiler: "Tanrı'nın zenginliği ne büyük; bilgisi ve bilgeliği

ne derindir! Onun hükümleri ne denli akıl ermez, yolları ne denli anlaşılmazdır!" (Romalılara Mektuplar 11:35)[1]

Soruna yeni ve ustaca bir çözüm 16. yüzyılın sonunda Cizvit Luis Molina tarafından sunulacaktı. Molina Aquinas ve Scotus'un görüşlerini kabul etmeme konusunda Ockham ile hemfikirdi ve Kilise'nin, geleceğe dair olumsal önermelerin doğruluk değeri taşıdığını söyleyen öğretisini benimsedi. Onun getirdiği yenilik, Tanrı'nın geleceğe dair bilgisinin O'nun karşı-olgusal (*counterfactual*) önermelerin doğruluk değerinin bilgisine bağlıydı. Tanrı herhangi bir mümkün durumda herhangi bir mümkün varlığın özgürce yapacağı şeyin ne olduğunu biliyordu. Bununla birlikte O, hangi varlıkları ve hangi koşulları yaratacağının da bilgisiyle, gerçek varlıkların gerçekte ne yapacağını da bilir.

Molina farklı üç tür tanrısal bilgi ayrımı belirler. İlki Tanrı'nın doğal bilgisidir. Bu bilgi sayesinde Tanrı kendi doğasını ve hem kendi eylemi hem de mümkün olan özgür varlıklar vesilesiyle mümkün olan tüm şeyleri bilir. Bu bilgi, yaratmaya dair herhangi bir tanrısal bilgiden önce gelir. İkincisi Tanrı'nın özgür bilgisidir. Bu, O'nun belirli özgür varlıkları yaratıp, onları belirli özel durumlara koymaya karar verdikten sonra, gerçekte olacak olana dair bilgisidir. Üçüncü olarak ise, bu iki bilgi türü arasında, Tanrı'nın 'orta bilgisi' (*middle knowledge*) yer alır: Bir mümkün varlığın bir mümkün durumda ne yapacağının bilgisi. Orta bilgi, varlıkların kendi hipotetik kararlarına bağlı olduğu için, insanın özerkliği desteklenir; çünkü orta bilgiyle, Tanrı'nın yaratma kararından önce gerçek dünya hakkında âlim-i mutlak oluşu muhafaza edilir.

Molina'nın 'koşullar' (*circumstances*) veya 'olayların düzeni' dediği şeyi sonraki filozoflar 'mümkün dünyalar' diye adlandırmıştı. Öyleyse Molina'nın teorisi esasen şu anlama gelir: Tanrı'nın gerçek dünyada olacak olana dair bilgisi, O'nun tüm mümkün dünyalara dair bilgisi ile hangi mümkün dünyayı aktüel hale getireceğine dair bilgisinin toplamına dayanır. Tanrı Âdem ile Havva'yı yaratmadan önce Havva'nın yılana, Âdem'in de Havva'ya karşı koyamayacağını biliyordu, çünkü O, Âdem ile Havva hakkındaki bütün karşı-olgusalları, yani onların bütün mümkün dünyalarda ne yapacağını biliyordu. Örneğin O, Âdem Havva tarafından değil,

1 Bkz., Cilt II.

doğrudan yılan tarafından ayartılmış olsaydı yasak meyveyi ne yapacağını biliyordu. Molina'nın çözümündeki zayıf nokta onun, bütün karşı-olgusal önermelerin –'A olacakken B olması' türünden önermeler– doğruluk değeri bulunduğunu kabul etmesiydi. Şüphe yok ki, bu türden bazı önermeler (mesela 'dünya güneşe çarpacak olsaydı insan hayatı son bulurdu' veya 'Büyük Piramit altıgen olsaydı onun 17 köşesi olurdu' gibi) yanlıştır, fakat bu tür önermelere doğruluk değeri atfedersek aynısını mantıkta veya doğa yasalarında da yapmamız gerekir. Özgür varlıklar hakkında karşı-olgusallar oluşturduğumuzda mesele farklı bir hal alır. 'Ya (A olacakken B olmuşsa), ya da (A olacakken B olmamışsa)' şeklinde, orta bilgiyi hariç tutan genel bir ilke bulunmaz.

Descartes, Prenses Elizabeth'ten gelen bir soruya yanıt olarak, tanrısal bilgiyle insanın bilgisi arasında bir uzlaşı önerir ki, bu bazı açılardan Molina'nın önerisine benzer:

> Varayalım ki, düello yapmayı yasaklayan bir kral var. Bu kral kesin olarak biliyor ki, krallığındaki iki farklı şehirde yaşayan kavgalı iki kişi var ve bu kavga yüzünden birbirlerine o kadar düşmanca bakıyorlar ki, yan yana gelseler kimse onların kavga etmesine mani olamaz. Eğer bu kral bunlardan birine bir gün diğerinin yaşadığı şehre gitmesini; diğerine de aynı gün ilkinin bulunduğu yere gitmesini emrederse biliyor ki onların bir araya gelmesi, kavga etmesi ve yasağı ihlal etmeleri kaçınılmaz. Fakat buna rağmen onlara bir zorluk çıkarmıyor ve bilgisi ve hatta onların bu şekilde davranmasını engelleyecek iradesi, sanki kendisinin bilmediği başka bir durumdan dolayı bir araya gelmişler gibi istemli ve özgür olarak buluştuklarında onların vuruşmasını engellemiyor. Ve onlar yasaya karşı itaatsizlik etmekle yargılanabilir. Uyruklarının bu özgür eylemleriyle ilgili olarak bir kral ne yapabilirse, Tanrı da, ezelî bilgisiyle ve sınırsız gücüyle tüm insanların tüm özgür eylemleriyle ilgili olarak yanılmadan aynısını yapabilir. (AT IV. 393; CSMK III. 282)

Fakat Descartes, Molina gibi Tanrı'nın davranışlarımızın nasıl olacağını bildiğini söylemez, çünkü o bizim tüm mümkün dünyalarda ne yapacağımızı zaten görmüştür. Molina devam eder: Tanrı bizim yapacağımız şeyleri bilir, çünkü O bize hangi arzuları vereceğini ve bizi hangi koşullar içerisine koyacağını belirler. Bu kısım kralın hikâyesiyle olan paralelliği ortadan

kaldırır. Bunun tek sebebi ise, düellocuların karakterlerini oluşturan bütün diğer eylemlerinin, kralın arzu ve kontrolünden bağımsız olmasıdır. Kralın onların son düellolarından sorumlu olmadığını ve koyduğu yasağa itaat etmedikleri gerekçesiyle onları cezalandırma hakkı olduğunu söylemek mantıklıdır. Eğer bütün insanların bütün eylemleri, düellocuların oynadığı dramanın final sahnesi gibi Tanrı'nın yönetmenliğinde gerçekleşiyorsa, Tanrı'nın günahtan nasıl sorumlu olmayacağını görmek oldukça zorlaşır.

Descartes'ın Rasyonel Teolojisi

Desartes'ın felsefi doğa teolojisine yaptığı temel katkı iki farklı alandan gelir. İlki, geleneksel yaratma kavramını yeniden şekillendirmesi, ikincisi de Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümanın bir versiyonunu yeniden canlandırması oldu.

Teologlar genellikle yaratmayı ve esirgemeyi (*conservation*) birbirinden ayırmıştır. Buna göre, başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yaratmış, günden güne onların varlığını sürdürmüştür. Fakat O'nun, evreni muhafaza etmesine yaratımın yeni fiilleri dâhil değildir: Varlıklar bir kez yaratılınca, müdahale edilmediği sürece, varlıklarını kendi kendilerine devam ettirme yönelimine sahip olurlar. Onlarda bir tür varoluşsal eylemsizlik bulunur.

Descartes üçüncü *Meditation*'da kendi kökenini araştırırken bunu reddetti:

> Bütün hayatım sınırsız sayıda parçaya ayrılabilir ve bu parçaların hiçbirisi hiçbir şekilde bir başka parçaya bağımlı değildir. Dolayısıyla, eğer şu an bir takım sebepler beni yeniden yaratmıyorsa, kısa bir süre önce var olduğum gerçeğinden yola çıkarak, şimdi var olmak zorunda olduğum sonucu çıkarılamaz. (AT VII. 50; CSMK II. 334)

Bir insanın hayatı, sürekli akan bir zamandan değil, sinemadaki hareketin bir dizi fotoğraftan oluşması gibi anlardan oluşur. Burada Descartes'ın zihnindeki neden elbette Tanrı'dır. Dolayısıyla, ona göre yaratma ile esirgeme arasında bir ayrım yoktur: Her an Tanrı tarafından yeniden yaratılırım. Descartes fizikte atomculuğa karşıydı, çünkü madde ile uzam aynı şeylerdi ve uzam sonsuz sayıda bölünebildiği için maddenin bölü-

nemez parçaları bulunamazdı. Fakat öyle görünüyor ki, sürekli yaratma doktrininde belirli bir metafizik atomculuk mevcutttur: Tarih, her biri öncülünden ve ardılından tamamen bağımsız, sonsuz sayıda zaman diliminden meydana gelir.

İncelemekte olduğumuz kısım üçüncü *Meditation*'da, Descartes kendi zihnindeki bir Tanrı ideasının meydana gelişinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt sunarken karşımıza çıkar. Fakat beşinci *Meditation*'da Tanrı'nın varlığına dair, Kant'tan itibaren 'ontolojik argüman' adıyla bilinegelen farklı bir kanıt sunar. *Discourse on Method*'da bu argüman ima edilmişti:

> Bir üçgen düşündüğümüzde, onun üç açısının iki dik açıya eşit olması gerektiğini gayet iyi görüyor, fakat buna rağmen gerçek dünyada gerçek bir üçgen olduğunu bana garanti eden hiçbir şey göremiyordum. Öte yandan, benim bir mükemmel Varlık ideamı incelemeye geri dönünce, bir üçgen ideasının, o üçgenin üç kenarının iki dik kenara eşit olmasını gerektirdiği gibi, onun da böylesi bir Varlık'ın var oluşunu gerektirdiğini gördüm... Sonuç olarak, nasıl ki geometride böyle bir kanıt varsa, Tanrı, yani söz konusu mükemmel Varlık da vardır. (AT VI. 36; CSMK I. 129)

Beşinci *Meditation*'da bu konunun ayrıntısına giren Descartes sahip olduğu Tanrı –üstün mükemmel varlık– ideası üzerine kafa yorunca, sonsuz var oluşun Tanrı'nın doğasına ait bir şey olduğunun açık ve seçik olarak algılandığını söyler. Nasıl ki Öklitçi bir üçgenden açıların toplamı ayrılamıyorsa, varlık da tanrısal özden ayrılamaz. 'Tanrı'nın (yani üstün mükemmel varlığın) var olmadığını (yani belirli bir mükemmelliğin olmadığını) düşünmek vadisiz bir tepe (yukarı yönlü bir eğimin aşağı yönlü de olmamasını) düşünmek kadar saçmadır.

Bu argümanın Tanrı'nın varlığına dair döngüsel bir nedensellikten doğan safsatadan ibaret olmadığını görmek için, hatırlamamız gereken bir şey vardır: Descartes'ın gerçek dünyadan ve zihin dünyasından bağımsız olan Platoncu özler dünyasına inanması. "Bir üçgen hayal ettiğimde onun düşüncem dışında hiçbir yerde ne var olduğunu ne de var olabileceğini düşünmem mümkün değil; fakat şurası kesin ki onun belirlenmiş doğası, özü, formu –bunlar değişmez ve sonsuzdur– vardır. Bu benim hayalimin ürünü

olmadığı gibi zihnime de bağlı değildir." Üçgenlere dair teoremler, dünyada üçgen bir şeyin bulunup bulunmamasından bağımsız kanıtlanabilir. Benzer şekilde, Tanrı'ya dair soyut teoremler, öyle bir varlığın olup olmamasından bağımsız ifade edilebilir. Örneğin Tanrı'nın tamamen mükemmel bir varlık oluşu, yani onun bütün mükemmelliklere sahip olması teoremi. Zira var oluşun kendisi bir mükemmelliktir ve dolayısıyla bütün mükemmellikleri barındıran Tanrı var olmak zorundadır.

Argümandaki zayıf nokta, var oluşun bir mükemmellik olduğu ifadesidir. Bu, Meditasyonlara İtirazlar'ın beşinci kısmının yazarı Pierre Gassendi tarafından ele alındı. "Varlık, ne Tanrı'da ne de başka bir şeyde bir mükemmelliktir. Doğrusu şöyle olmalıydı: O olmadan mükemmellikler olmaz... Varlığın mükemmellik gibi bir şeyde var olduğu söylenemez. Ve eğer bir şey varlıktan mahrumsa, o zaman o sadece kusurlu veya mükemmellikten mahrum bir şey değil, hiçbir şeydir." Descartes bu itiraza nihai anlamda ikna edici bir cevap veremedi. Bu argümana öldürücü darbeyi daha sonra Immanuel Kant ve Gottlob Frege vuracaktı.

Pascal ve Spinoza: Tanrı Üzerine

Descartes'ın yaşadığı yüzyıldaki kıta filozofları onun Tanrı'nın varlığıyla ilgili yaklaşımını iki farklı yoldan devam ettirdiler. Blaise Pascal kanıtlama arayışını terk etti: Doğal aklımız o kadar sınırlı ve bozuktur ki, böylesi her girişim nafile kalmak zorundadır. Bunun yerine o, kanıtın yokluğunda bizi inanmaya sevk edecek informel düşüncelere yöneldi. Diğer yandan, Baruch Spinoza daha öncekilere göre en kapsamlı formel halini vererek, ontolojik argümanın kendisine has bir versiyonunu sundu.

Pascal aklın doğal ışığıyla sadece Tanrı'nın ne olduğunu değil, bir Tanrı'nın var olup olmadığını da bilemeyeceğimizi kabul eder. Fakat inanan kişi kaynaksız bırakılmaz. Bu yüzden o, inanmayanlara şöyle seslenir:

> Tanrı ya vardır ya da yoktur. Hangi tarafı seçeceğiz? Burada akıl hiçbir şeyi belirleyemez. Uçsuz bucaksız bir uçurum bizi ayırır ve aradaki bu sonsuz mesafe boyunca bir oyun oynanır ki, bu oyun ya başımızı ya da ayağımızı ileri doğru atmamıza sebep olacak. Hangisine oynarsın? (*P*, 680)

Siz, inançsızlar, muhtemelen hiç bahse girmemeyi tercih edersiniz. Fakat kaçamayacaksınız, oyun zaten başladı ve bahse girdiniz bile. Aklın gösterdiği kadarıyla, her iki tarafın şansı da eşit. Fakat bahsin muhtemel sonuçları oldukça farklı. Varsayalım ki, bahiste Tanrı'nın var olduğunu savunuyorsun ve bunun için hayatını ortaya koydun. Eğer sen kazanırsa, yani Tanrı varsa, sonsuz mutluluğu elde edersin; eğer kaybedersen, yani Tanrı yoksa, kaybedeceğin hiçbir şey yoktur. Öyleyse Tanrı üzerine girilen bahis iyi bir bahistir. Fakat nereye kadar bahse girmemiz gerekiyor? Eğer mevcut yaşamın karşılığında sana mutlu üç yaşam sunulsaydı, teklifi kabul etmek mantıklı olurdu. Fakat aslında sana önerilen mutlu üç ömür değil, sonsuz mutlu bir ömür olduğu için bahis son derece çekici olmalı. Biz, Tanrı üzerine girilen bir bahiste kazanma veya kaybetme ihtimalinin birbirine eşit olduğunu kabul ediyoruz. Fakat sonsuz mutluluğun oranı, şimdiki yaşamda sunulana kıyasla öyle büyük ki, bu bahiste kaybetme ihtimali yüksek bile olsa, Tanrı'nın varlığından yana olmak sıkı bir tercih olur.

Pascal'ın düşündüğü gibi, Tanrı'nın varlığıyla ilgili yargıların askıya alınması gerektiği doğru mudur? Teizm veya ateizm için ikna edici bir kanıtın yokluğu durumunda, rasyonelliği savunmak, böyle bir bahiste her iki tarafı da reddeden agnostisizme tekabül etmez mi? Pascal bunun Tanrı'ya karşı bahse girmekle eşdeğer olduğunu söyler. Bu doğru olabilir; gerçekten bize cehennem azabı korkusuyla kendisine inanmamızı emreden bir Tanrı varsa. Fakat bu, başlangıç noktası değil, ancak sonuç olabilir.

Kişinin Tanrı'nın varlığı karşılığında kendi hayatı üzerine bahse girmesi gerçekte nedir? Pascal'a göre bu, hayatı sade bir Jansenist hayatı gibi yaşamak demekti. Peki, eğer tek başına akıl Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemiyorsa, yaşadığımız hayatın Tanrı'nın sonsuz mutlulukla ödüllendireceği hayat olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz? Belki de biz Tanrı'nın değil, Jansenist bir Tanrı'nın varlığı üzerine bahse girmeye davet edilmekteyiz. Fakat öyleyse oyun artık içerisinde mümkün iki bahis olan bir oyun değildir: Bizden Cizvit Tanrı veya Kalvinist Tanrı ya da İslam'ın Tanrı'sı üzerine bahse girmemiz istenebilir. Pascal'ın zekice savunması burada işe yaramaz, fakat bir gerçeğe dikkat çeker: Kendisini ispatlayan nedenlerden oldukça farklı bir önermeye inanmak için iyi sebeplere sahip olmak mümkündür. Bu görüş Søren Kierkegaard ve John Henry Newman gibi sonraki din filozofları tarafından detaylı olarak geliştirilecekti.

Öte yandan, Spinoza bahisle hiç ilgilenmez: O, akıl yürütmesini olabildiğince kısa ve sade şekilde ortaya koyar. Ona göre, Öklit'teki herhangi bir önerme gibi Tanrı'nın varlığı da gösterilebilmelidir. Spinoza bunu göstermek için de ontolojik argümanı kullanır, fakat onu *Ethics*'in ilk kitabında kendisine has biçimiyle, yani geometrik bir formda sunar.

Bu kitabın 11. önermesi şöyledir: "Her biri öncesiz-sonrasız ve sonsuz özü ifade eden sonsuz öznitelikten oluşan töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır." Burada sunulan Tanrı tanımı kitabın başlangıcında yer alan bir dizi tanımın altıncısından gelir.

11. önerme *olmayana ergi* (reductio ad absurdum) ile kanıtlanır:

> Eğer bu önermeyi reddediyorsanız, Tanrı'nın olmadığını –eğer yapabilirseniz– düşünün. Zira onun özü, varlığı içermez. Fakat bu (7. Önermeye göre) saçmadır. Dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak vardır. Q.E.D. (*Eth*, 7)

7. aksiyoma bakarsak görürüz ki, bir şeyin var olmadığını düşünmek onun özünün, varlığı içermediği anlamına gelir. 7. önerme daha çelişkilidir: Varlık bir tözün doğasına ait bir kısımdır. Bunu ispatlamak için Spinoza bize der ki, bir töz başka bir şey tarafından meydana getirilemez; dolayısıyla o kendi kendisinin sebebi olmak zorundadır. Yani onun özü varlığı içermek zorundadır. Peki, neden bir töz başka bir şey –başka bir töz– tarafından meydana getirilemez? 5. önermeye (aynı niteliğe sahip iki ya da daha fazla töz bulunamaz) ve 3. önermeye (A, B'nin nedeni olması için B ile bir ortaklığa sahip olmalıdır) bakmamız işaret edilir. Dolayısıyla bunlar tözün ilk tanımı olan 3. tanımadan gelir: "Kendi başına var olan ve kendisiyle kavranan, böylece kendisini meydana getirecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın, hakkında fikir edindiğimiz şey." (*Eth,* 1)

Spinoza'nın argümanındaki iki unsur mantığa aykırıdır. Yaşamımız tözlerin başka tözleri meydana getirdiği durumlarla dolu değil midir? Daha açık ifade edersek, etrafımız canlı şeylerin başka canlı şeyleri meydana getirdiği durumlarla dolu değil mi? Ayrıca neden B, A'nın nedeni olduğunda, B'nin kavramının A'nın kavramının bir kısmı olması gerektiğini kabul edelim ki? Akciğerin ne olduğunu bilmeden akciğer kanserini bilmek mümkün değildir; peki, akciğer kanserinin nedenini bilmeden akciğer kanserini bilmek mümkün müdür? Spinoza nedensel ilişkilerle mantıksal ilişkileri

dayanaktan tamamen yoksun bir şekilde tanımlar. Fakat elbette bu bilinçsizce değildir: Mantıksal ve nedensel bu iki tür sonucun eşdeğerliği, onun metafizik sistemini anlamada anahtar konumundadır. Fakat bu, metafizik için değil tözün özgün tanımı içindir.

Spinoza'nın ilk tanımları sonsuz sayıda niteliğe sahip bir Tanrı tanımını da içerir ki, bu yeni bir tanımdır. Bize bu niteliklerden sadece ikisini –düşünce ve uzam– bilebileceğimiz söylendiğinden, bu sonsuz nitelikler bu sistemde çok ciddi bir rol oynamaz. Spinoza Tanrı'nın varlığından emin olduğunu gösterdiği için, devam ederek Tanrı'nın, geleneksel teizme ait birkaç özelliğe ulaşır: Tanrı ezelî ve ebedîdir, bölünemezdir, eşi benzeri yoktur ve her şeyi kuşatmıştır; O, kuşattığı her şeyin ilk fail nedenidir ve özü ve varlığı bir olan tek varlık O'dur (*Eth,* 9-18). Fakat Spinoza'nın Tanrı tanımı ana akımdan oldukça uzaktır. O *Tractatus*'ta Tanrı'nın antropomorfik kavramsallaştırılmasına karşı olsa da, Tanrı'nın yer kapladığını ve bu nedenle de cisimsel bir şey olduğunu ifade eder. (*Eth,* 33) Tanrı Yahudi-Hıristiyan gelenekte tasarlandığı gibi, bir yaratıcı değildir: Spinoza evrene varlık atfetmemeyi tercih eder, fakat var olan her şey zorunlu olarak tanrısal doğayı izler. O, kendi doğası dışında başka hiçbir şey tarafından belirlenmemesi bakımından özgürdür, fakat sahip olduğumuz dünyadan farklı bir dünya yaratıp yaratmamak O'nun için söz konusu değildir. (*Eth,* 21-22) O, şeylerin aşkın değil, içkin nedenidir ve yaratmada gaye bulunmaz.

Spinoza'nın doğa teolojisine getirdiği yenilik kısaca Tanrı ile Doğa'nın eşdeğerli olduğudur. İsmi gelecek yüzyılda icat edilecek olsa da, onun teizmi 'panteizm' olarak adlandırılabilir: Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır doktrini. Fakat onun sistemindeki diğer bütün unsurlar gibi, 'Doğa' da anlaşılması zor bir kavramdır. Bruno gibi Spinoza da *Natura Naturans* (kelime anlamı olarak 'Yaratıcı Doğa' demektir ki, 'aktif doğa' da diyebiliriz) ile *Natura Naturata*'yı ('Yaratılmış Doğa' ki, 'pasif doğa' da diyebiliriz) ayırmıştır. Tek bir tanrısal tözün sonsuz sayıdaki niteliği aktif doğaya, sonlu varlıkları meydana getiren bir dizi durum da pasif doğaya aittir. Evrenin süsü olan sonlu varlıklar Tanrı olmadan var olamaz ve kavranamaz; aynı şekilde Tanrı, bu varlık silsilesinin her biri olmadan var olamaz ve kavranamaz. En önemlisi de, bize akıl (*intellect*) ve iradenin (*will*) aktif değil, pasif doğaya ait olduğu söylenir. Dolayısıyla Tanrı, dindar Yahudi ve Hıristiyanların inandığı gibi, kişisel bir Tanrı değildir.

Peki, bu, Tanrı'nın bizi sevmediği anlamına mı gelmektedir? Daha önce gördüğümüz üzere, Spinoza Tanrı'yla ilgili en yüksek insanî eylemin aklî sevgi olduğuna inanıyordu. Bununla beraber o, Tanrı'yı seven bir kişinin bu sevgisi karşılığında Tanrı'nın da onu sevmesi için uğraşmaması gerektiğini söyler. Aslında Tanrı'nın seni sevmesini istiyorsan O'ndan, Tanrı olmaktan vazgeçmesini istersin. (*Eth,* 169-170) Fakat Tanrı'nın kendisini sevdiği ve bizim Tanrı sevgimizin de bu sevginin bir tezahürü olduğu söylenebilir. Bu anlamda Tanrı'nın insanları sevmesi ile insanların Tanrı'ya olan aklî sevgisi tam olarak aynı şeydir.

Leibniz'in İyimserliği

1676'da Leibniz Spinoza'yı ziyaret ettiğinde, tartıştıkları meselelerden biri de Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümanıydı. Descartes tanım gereği Tanrı'nın, bütün mükemmellikleri taşıyan bir varlık olduğunu söylemişti; fakat varlık bir mükemmellikti ve dolayısıyla Tanrı varlığa sahipti. Leibniz bu argümanın şüpheli olduğunu düşünüyordu: Tüm mükemmellikleri taşıyan bir varlık düşüncesi nasıl tutarlı bir düşünce olabilir? O, Spinoza'ya bu sorunu çözmeye çalıştığı bir yazı yazdı. Leibniz mükemmelliği 'pozitif ve mutlak olan basit bir nitelik' olarak tanımlıyordu. Uyuşmazlık (*incompatibility*), der o, analiz edildiğinde çelişkili unsurları içerdiği görülen karmaşık nitelikler arasından ortaya çıkar. Fakat basit bir nitelik analiz edilemez. Buna göre tüm basit nitelikleri ihtiva etme düşüncesinde, yani bir *ens perfectissimum*'da (en yetkin varlık), imkânsız hiçbir şey bulunmaz. (G VII. 261-262)

Leibniz bu kısmı ekleyerek ontolojik argümanı kabul etmiş oldu. O, varlığın bir mükemmellik olduğu düşüncesini –o dönemler Gassendi'ye ve Kant'tan günümüze dek birçok filozofa göre Descartes'ın düşüncesinin gerçekten de en zayıf noktası olan öncül– sorgulamadı. Bu şaşırtıcıdır, çünkü onun kendi sisteminde varlık bir özneye bağlanan ve kendi tanımını oluşturan bütün yüklemlerden oldukça farklı bir şeydir.

Leibniz ayrıca Tanrı'nın evrenin ilk nedeni olduğunu savunan kozmolojik argümana yeni bir dönemeç katar. O, bir dizi sonlu nedenin kendisinin sonlu bir dizi olmak zoruna olduğunu kabul etmez; ona göre, örneğin, geçmişten bugüne şekil ve hareketlerin *Monadology*'deki fail nedenin bir

kısmını oluşturur. Fakat bu dizideki her bir unsur, kendisinde kendi var oluşu için yeter bir sebep içermeyen olumsal bir varlıktır. Nihaî neden, dizilerin dışında, zorunlu bir varlıkta bulunmak durumundadır ki, biz bu varlığa Tanrı deriz. (G VI. 613) Açıktır ki, bu argüman yeterli sebep ilkesine tekabül eder veya ona uygun düşer.

Leibniz Tanrı'nın varlığına dair, biri geleneksel diğeri yeni iki kanıt daha sunar. İlki St. Augustine'e kadar giden ezelî hakikatler argümanındandır.[2] Argüman şöyledir: Zihinler, hakikatlerin ikamet ettiği alanlardır; fakat mantıksal ve matematiksel hakikatler insan zihninden öncedir, dolayısıyla bunların ezelî bir tanrısal zihinde *konumu* bulunmalıdır. İkincisi, yani yeni argüman önceden-oluşturulmuş ahenk teorisine dayanır: "Birbiriyle ilgisiz bu kadar çok tözün bu mükemmel ahengi, ortak bir nedenden gelmektedir." (G IV. 486) Bu argüman şüphesiz Leibniz'in penceresiz monadlar sistemini kabul etmiş olanları ikna edecektir.

Spinoza'nın aksine Leibniz, Tanrı'nın doğadan tamamen farklı olduğunu ve özgür bir varlıklar dünyasını özgürce yarattığını düşünüyordu. Tanrı yaratmaya karar vermeden önce sonsuz sayıdaki mümkün varlıkları gözden geçirir. Mümkün varlıklar arasında çok sayıda mümkün Julius Sezar olacaktır; bunlar arasında Rubicon'u geçen bir Julius Sezar ve geçmeyen başka bir Julius Sezar bulunacaktır. Bu mümkün Sezar'lardan her biri bir nedene göre hareket eder ve onların hiçbiri bu şekilde davranmak zorunda değildir. Bu nedenle Tanrı, Rubicon'u geçen Sezar'ı var etmeye karar verdiğinde, özgürce tercihte bulunan bir Sezar'ı gerçek hale getirir. Bizim Sezarımızın Rubicon'u özgürce geçmesi bu yüzdendir.

Tanrı'nın yaratabileceği çok fazla sayıda diğer mümkün dünyalar yerine bizim içinde yaşadığımız mevcut dünyayı varlık etmeyi neden tercih etti? Leibniz'in cevabı, rasyonel bir varlık olarak Tanrı'nın, tüm mümkün dünyaların en iyisini yaratmayı seçmiş olmasıdır. O, *Theodicy*'nin ilk kısmının sekizinci bölümünde, Tanrı'nın sonsuz iyiliğin eşlik ettiği üstün hikmetinin en iyiyi seçmede başarısız olamayacağını söyler. Nasıl ki daha az kötü bir tür iyi oluyorsa, daha az iyi de bir tür kötüdür. Bu yüzden Tanrı kötülüğe yer verme pahasına en iyi dünyayı seçmiş olmalıdır. Eğer en iyi dünya bulunmasaydı, o zaman yaratmayı hiç seçmezdi. Günah ve sıkıntı-

2 bkz. Cilt II.

nın bulunmadığı bir dünya bizimkinden daha iyi görünebilir, fakat bu bir aldatmacadır. Var olan en küçük günah bile mevcut dünyada bulunmasaydı, o farklı bir dünya olurdu. Ezelî hakikatler fiziksel ve ahlaki kötünün mümkün olmasını gerektirir; dolayısıyla sonsuz sayıdaki birçok dünya onları içerecektir. Sonuç olarak, gösterebileceğimiz tek şey tüm dünyaların en iyisinin her iki türden kötülüğü de içerenler arasından olduğudur. (G VI. 107 ve devamı)

Leibniz bizim dünyamızın mümkün en iyi dünya olduğunu iddia eden ilk kişi değildi. 12. yüzyılda Abelard zaten Tanrı'nın yaratmış olduğu dünyadan daha iyisini yaratacak gücü olmadığını iddia etmişti.[3] Fakat Leibniz, gerçek olanın dışında, diğer dünyaların da –metafizik olarak– mümkün olduğunu söyleyerek Abelard'dan ayrılır. Tanrı'nın en iyi dünyayı seçme zorunluluğu, metafizik değil ahlaki bir zorunluluktur: O herhangi bir güçsüzlükle değil, iyiliğinin sonsuzluğuyla belirlenmiştir. Bu yüzden *Discourse*'ta Lebniz Tanrı'nın dünyayı özgürce yarattığını söyleyebilmiştir: Bu, egemen akla göre mükemmel şekilde hareket etmenin en yüksek özgürlüğüdür. Tanrı özgürce hareket eder, çünkü en iyi olandan başkasını yaratamıyor olsaydı yaratmaya hiç gerek duymazdı.

Leibniz kendi teorisinin, geleneksel kötülük sorununu çözdüğünü düşünüyordu: Neden kadir-i mutlak ve merhametli bir Tanrı günaha ve sıkıntıya müsaade eder? O, mümkün şeylerin hepsine gerçeklik kazandırılamayacağına işaret eder: A ve B'nin her biri mümkün olabilir, fakat A ve B bir arada mümkün olamaz. Yaratılmış her dünya bir arada mümkünler sistemidir ve mümkün en iyi dünya kötüye göre iyinin en fazla bulunduğu dünyadır. Günahkârca bazen kötüye kullanılan özgür iradenin var olduğu bir dünya, ne günah ne de özgürlüğün var olduğu bir dünyadan daha iyidir. Dolayısıyla, dünyada kötülüğün var olması Tanrı'nın iyi oluşuna karşı öne sürülecek bir argüman değildir.

Leibniz'in 'iyimserliği'ne karşı, onun Descartes'ın ontolojik argümanına yaptığı itiraza benzer bir itiraz getirilebilir: 'Mümkün tüm dünyaların en iyisi'nin tutarlı bir düşünce ortaya koyduğunu nasıl bilebiliriz? Leibniz'in kendisi, mümkün hareketlerin en hızlısı diye bir şeyin olmadığı şeklinde bir delil sundu. Böyle bir hız varsa eğer, bu hızda hareket eden bir tekerlek

3 Bkz. Cilt II.

düşünelim. Bu tekerleğe onun çevresine uzanan bir çivi çakıldığında, çivi tekerden daha hızlı dönecektir ki, bu da bize bu düşüncenin saçma olduğunu gösterir. (G IV. 424) Eğer sözde en iyi dünya E kötülüğünü içeriyorsa, E dışında diğer tüm açılardan aynı olan bir dünya hayal edemez miyiz? Ayrıca Tanrı eğer kadir-i mutlak ise böyle bir dünya yaratmak onun için nasıl imkânsız olabilir?

Berkeley'nin Tanrısı

Gördüğümüz üzere Leibniz, Berkeley'nin erken dönem yazılarında ispat edilecek çok şey buldu. Fakat bu olumlu bakış karşılıklı değildir. Berkeley Leibniz'in Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik argümanı küçümsedi ve kendi argümanını ortaya koydu: Tanrı'nın varlığının 'doğrudan ve anlık kanıtı.' Bu kanıt Leibniz'in St. Augustine'den ödünç aldığı ezelî hakikatler argümanın çok büyük bir oranda genişletilmesi olarak görülebilir. Berkeley diyalogda duyulur şeylerin zihin veya ruh dışında var olamayacağına kendisini ikna ettikten sonra şöyle devam eder:

> Onların gerçek bir varlığı bulunduğuna değil, onların benim düşünceme bağlı olmadığı sonucuna vardığıma ve benim algılamamdan farklı bir varlığa sahip oldukları sonucuna ulaştığıma göre, içinde var oldukları başka bir Zihin bulunmak zorunda. Dolayısıyla duyulur dünyanın varlığından nasıl eminsem, onu ihtiva eden ve destekleyen sonsuz ve her yerde mevcut bir Ruh'un olduğundan da eminim. (BPW, 175)

Dolayısıyla Tanrı'nın zihninde sadece mantığın ve matematiğin yüce hakikatleri değil, şu an bir uğur böceğinin masamda dolaşıyor olması gerçeği gibi, günlük her ampirik bilgi de yer alır. Berkeley'nin dediği şey Tanrı'nın böylesi basit hakikatleri biliyor olmasından –uzun bir süredir teologlar arasında çoğunluğun görüşü olmuştur– daha fazlasını içerir. O böyle bir önermeyi doğru yapan temel şeyin Tanrı'nın zihnindeki bir dizi ideadan (Tanrı'nın uğurböceği ideası ve Tanrı'nın benim masam ideası) başkası olmadığını söyler. Aslında bu bir yenilikti. "İnsanlar genellikle tüm her şeyin Tanrı tarafından algılandığına inanır, çünkü nasıl ki ben zorunlu ve aracısız olarak Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşıyorsam, onlar da Tanrı'nın

var olduğuna inanır, çünkü tüm duyulur şeyler O'nun tarafından algılanmak zorundadır." (*BPW,* 175)

Eğer argümanın hatırına, duyulur dünyanın sadece idealardan meydana geldiği konusunda Berkeley'i onaylasak bile, Tanrı'nın varlığına dair kanıtında hâlâ eksiklik bulunur. Hataya düşmeden, 'içerisinde her şeyin var olduğu sonlu bir zihin yoktur' öncülünden, 'öyleyse içerisinde her şeyin var olduğu sonsuz bir zihin vardır' sonucu çıkarılamaz. Doğrusu şöyle olabilirdi: Hiçbir sonlu zihin bütün varlıkları içermede yeterli olmasa da, var olan her şey bu veya şu sonlu zihinde var olur. Devam eden şu paralel argüman da çok az kişiyi ikna edebilir: "Tüm insanlar birer vatandaştır; herkesi vatandaşı yapan bir ulus devlet yoktur; öyleyse herkesin bir vatandaşı olduğu uluslararası bir devlet vardır."

Belki de Berkeley'nin demek istediği, eğer şeyler sadece sonlu zihinlerde mevcutsa, onların varlığının düzensiz (*patchy*) ve kesintili (*intermittent*) olduğudur. Sabit halde duran at, Berkeley ona bakarken var olur ve seyis onun bakımını yaparken bu iki an arasında yok olur. Sürekli varlığın garanti altına alınabilmesi ancak sonsuz, her yerde ve tüm zamanlarda var olan bir zihnin varlığıyla mümkündür. Bu, Ronald Knox'un Berkeley'nin görüşlerini özetlemeye çalıştığı bir diyalog şiirin temasıdır:

> Genç bir adam vardı, şöyle dedi;
> "Tanrı aşırı garip bulsa gerek
> Bahçede kimse yokken
> şu ağacın var olmaya devam ettiğini düşünmeyi"
> Cevap:
> "Sevgili Efendim: Hayretiniz garip;
> Ben her zaman bahçedeyim.
> Bu yüzden ağaç da
> İnandığınız TANRI onu gördüğü için
> Var olmaya devam edecek"

Öyle görünüyor ki, varlığı Berkeley'nin izlediği yolla sözde ispatlanan Tanrı, geleneksel teizmin Tanrısından önemli bir hususta ayrılır. Eğer sonlu bir ruhun algılamadığı nesneler Tanrı'nın algılamasıyla varlıklarını sürdürüyorsa, Tanrı'nın zihninde tüm algılanabilir şeylerin –sadece

uğurböceği veya masaların değil, renklerin, şekillerin, kokuların, hazların, acıların ve her tür duyu bilgisinin– ideaları bulunmak zorundadır. Fakat Hıristiyan düşünürler Tanrı'nın duyusal tecrübeye sahip olmadığı konusunda hemfikir olagelmişlerdi. Davut peygamber sordu: "Kulağı var eden duyamaz mı? Gözü var eden göremez mi?" 'Hayır' cevabı bekleyen bu retorik soruları Thomas Aquinas ve diğer birçok teolog 'evet' diyerek cevapladı. "Rabb'in gözü hak üzeredir" metnine şerh düşen Aquinas şöyle yazar: "Vahiyde geçen bedenin kısımları işlevlerine nispet edilerek, metaforik bir yolla Tanrı'ya atfedilir. Örneğin, O'nun görüşü duyusal değil aklî (*intellectual*) bir eylem olsa da, 'Tanrı'nın gözü' dendiğinde gözler ve görmek, O'nun görme gücünü ifade eder." (Ia 3.1 ad 3)

Aristotelesçilere göre, Tanrı'nın duyulara veya duyusal tecrübeye sahip olmadığı açıktı; çünkü duymak, görmek, hissetmek, tatmak ya da başka bir duyusal eylemde bulunmak için bir cisme sahip olmak zorunluydu ve Tanrı bir cisme sahip değildi. Fakat Descartes insanın duyumundaki anahtar unsurun aslında salt zihinsel bir olgu bulunduğu fikrini yaygın hale getirdiği için, madde artık eskisi kadar açık değildi. Öte yandan, Berkeley Tanrı'nın duyusal tecrübesinin olduğu sonucunu çıkarmaktan kaçınır.

Üçüncü diyalogda Hylas –muhalif konuşmacı– Berkeley'nin teorisinden Tanrı'nın, yani mükemmel tinin acı çektiği, bunun ise bir eksiklik olduğu sonucunun çıktığını söyler. Berkeley'nin sözcüsü Philonous buna şöyle yanıt verir:

> Bu Tanrı her şeyi bilir veya anlar; ve o, diğer şeyler arasında, bütün acı dolu duyumlar yaratılmışlar için olsa da acıyı bilir, bunda şüphe yoktur. Fakat bu Tanrı acıyı bilse ve bazen bizde acı veren tecrübelere neden olsa da, kendisinin acı çektiğini, pozitif olarak reddediyorum... Hiçbir cisimsel hareket acı veya zevk duyumuyla O'nun zihnine giremez. Her şeyin bilinebilir olduğunu bilmek kesinlikle bir mükemmelliktir; fakat duyularla bir şeye katlanmak veya dayanmak veya bir şeyi hissetmek bir eksikliktir. Ben derim ki, Tanrı'ya ait olan ilkidir, ikincisi değil. Tanrı, ideaları bilir veya onlara sahiptir; fakat O'nun ideaları, bizde olduğu gibi ona duyularla aktarılmaz. (*BPW*, 202-203)

Bunun Berkeley'nin epistemolojisiyle uyumlu olduğunu görmek zordur. Karşımıza çıkan idealar arasında sıcak ve soğuk, tatlı ve ekşi ideaları var-

dır. Eğer tüm idealar Tanrı'nın zihnindeki idealar ise, o zaman bu idealar bir şekilde Tanrı'nın zihnindedir. Bununla birlikte, eğer Tanrı duyumlara sahip değilse o zaman duyum bu idealara sahip olmakta yetersiz kalır. Fakat eğer öyleyse, o zaman Berkeley'nin sıradan insan duyumuyla ilgili görüşü oldukça yetersizdir.

Hume: Din Üzerine

Berkeley'nin aksine Hume doğa teolojisine, negatif de olsa, kalıcı bir katkıda bulundu. Onun Tanrı'nın varlığına dair argümanlarla ilgili eleştirel gözlemleri ve bir vahyin otoritesinin ispatında mucizelerin rolünü ele alışı hem teist hem de ateist din filozofları için hareket noktası olmuştur. Hume'un daha önce yazılmış olan *Treatise*'te bir karşılığı bulunmayan ve *Inquiry*'nin 10. bölümünde yer verilen mucizeler üzerine görüşlerini ele alarak başlayabiliriz.

Hume'a göre mucize doğa yasalarının ihlali anlamına gelir: Öldükten sonra hayata geri dönen bir insanda veya uçan bir ev ya da gemide olduğu gibi. Şaşırtıcı biçimde Hume mucizelerin mümkün olduğunu reddetmez; meydana geldiği açıkça ispat edilmiş mucizevî bir olayın bir yasanın ihlal edilmiş olduğunu göstermeyeceğini iddia eden bazı takipçilerinin aksine, Hume yasayı aşırı basite indirgediğimizi söyler. Onun asıl ilgilendiği şey mucizelerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği değil, gerçekleştiğinde görülüp görülemeyeceğidir. Çünkü onun hedefi, belirli bir dinî mesajın doğaüstü otoritesini savunanların mucizeleri nasıl kullandığıdır.

Görüşlerinin ilk kısmı şu ifadelerle sona erer:

> Bir mucizenin doğrulanmasına hiçbir tanıklık yetmez, eğer bu tanıklık, yanlış olması doğru olmasından daha mucizevî bir tanıklık değilse... Birisi bana ölen birinin tekrar hayata döndüğünü söylediğinde, ben hemen bu kişinin kandırıldığının mı yoksa söylediği olayın gerçekten gerçekleştiğinin mi muhtemel olduğunu düşünürüm... Ancak bu tanıklığın yanlış olması anlatılan olaydan daha mucizevî olursa, bu kişinin benim inancıma veya fikrime hükmettiği iddia edebilir. (*W*, 212)

Hume mucizenin ispat edilebileceğini nasıl reddettiyse, mucizenin olabileceğini de aynı şekilde reddedder. Aslında o, tanıklığında bir fikir birliği

olursa, kendisinin de bir mucizeyi, söz gelimi bir zifiri karanlığın bütün yeryüzünü sekiz gün boyunca kaplamasını kabul etmeye hazır olduğunu söyler. Bunu şaşırtıcı bulabiliriz. Onun kendi tanımında, mucize doğa yasalarının ihlalidir ve bir kişinin kandırılmış veya kandırıyor olması doğa yasasının ihlal edilmiş olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, mucize karşıtı bir kanıt mucize lehine olan bir kanıttan daima daha güçlü olmak zorundadır. Fakat unutmamalıyız ki, Hume'un insan iradesi görüşüne göre, bir insan eylemi de bir fiziksel olay kadar doğa yasasının ihlali olabilir.

Hume kesinlikle haklıdır ki, eğer doğa yasasının ihlali olan bir E olayı meydana geldiyse, o zaman E'nin gerçekleşmiş olması ihtimali, 'eğer E gerçekleştiyse bu, doğa yasasının ihlali demek olurdu'nun isbatıyla ters orantılı olmak zorundadır; çünkü 'eğer E gerçekleştiyse bu, doğa yasasının ihlali demek olurdu'nun kanıtı E'nin gerçekleşmediğinin kendiliğinden (*eo ipso*) kanıtıdır. Fakat Hume kesinlikle durumu abartmış olmalı. Aksi takdirde bilim adamlarının bir doğa yasası hakkındaki hatalı bir inancı düzeltmesi kesinlikle imkânsız olurdu. Ayrıca o bir meslektaşının, tecrübelerinin yasaya bir karşı-örnek ürettiğini, yani Hume'un gösterdiğine göre tecrübe edenin yalan söylemesi veya hatalı olmasının yasanın ihlal edilmesi kadar mucizevî olacağı için, onların ispatını geçersiz kılması gerektiği iddiasıyla karşılaşmıştır.

Makalenin ikinci kısmında Hume mucizelerin, kendi koyduğu standartları tamamen doğrulayacak kanıt temel alınarak, hiçbir zaman doğrulanamadığını göstermek amacıyla üç tane *de facto* argüman sunar. İlk olarak o, kandırması durumunda kaybedeceği çok şey olan ve kolayca tespit edilebilecek yeterince iyi tanıkların herhangi bir mucizeye kanıt olmada yetersiz olduğunu söyler. İkinci olarak, yalan olduğu sonradan ortaya çıkan çok sayıda mucizede olduğu gibi, insan ırkının kolayca kanmasını hatırlatır. Üçüncü olarak da, doğaüstü ve mucizevî olayların özellikle cahil ve vahşi milletlerde bolca bulunduğunu iddia eder. Bu görüşlerin her biri açık tarihsel zeminde mevcut olabilir ve olmuştur.

Dördüncü argüman daha da ilginçtir. Argüman mucizelerin birbiriyle mücadele eden dinlerin çıkarı için kullanıldığı şeklindeki şüphe götürmez gerçeğe dayanır. Eğer bir mucize, bir doktrinin Tanrı tarafından vahyedildiğini kanıtlıyorsa ve dolayısıyla doğruysa, o zaman bir mucize karşıt bir doktrin için asla kullanılamaz. Dolayısıyla belirli bir dinin kullandığı bir

mucizeye ait anlatılar, farklı bir dinin kullandığı bir mucizeye ait bir anlatıya bir karşı-kanıt olmak durumundadır.

Hume gelmek istediği noktayı aydınlatmak için üç örnek ele alır: Tacitus'ta geçen, İmparator Vespasian tarafından tedavi edilen kör ve topal bir adam; Kardinal de Retz'in tahta bacakla yürüyen bir adamın, kutsal yağ sayesinde bacağının yeniden çıkması; adanmış bir Jansenist olan Abbé Paris'in türbesindeki mucizeler. Bu üç duruma eşit oranda dikkat verilmez: İlk iki durumla ilgili kanıtlar birkaç yüz kelimeyi geçmezken üçüncüsünün ispatıyla ilgili ciltlerce kanıt getirilmiştir. Hume olayı şöyle tasvir eder:

> Hastalara şifa vermek, sağırların duymasını, körlerin görmesini sağlamak bu kutsal türbenin her yerde konuşulan alışılmış etkileriydi. Fakat daha sıradışı olan şudur: Birçok mucize seçkin ve güvenilir tanıkların tanıklığıyla, bilgice ileri bir çağda, dünyadaki en seçkin tiyatroda yargıçların sorgulanmayan bütünlüğü önünde, hemen oracıkta ispatlanmıştır. (*W*, 220)

Hume'un çizdiği tablo biraz abartılıdır ve kendisinin, mucizelerin sadece vahşi ortamlarda anlatıldığı görüşüyle pek tutarlı değildir. Fakat Katoliklik tarihçileri, bu mucizelerin papalar tarafından defalarca mahkûm edilen bir sapıklığı desteklediğini söyleyen Hume'u onaylar. Bence bu nihaî argüman Hume'un, bir mucizenin bir din için kanıt olacak şekilde ispatlanamayacağı görüşünü desteklemez. Elbette bu, teistlerin Tanrı'nın var olduğunu göstermesi bakımından, bunu hiç düşünmedikleri anlamına gelmez. Onların iddia ettiği şey, eğer biz herhangi bir yerden Tanrı'nın var olduğunu bilirsek, onun yüce olduğunu ve mucizeler yaratmanın onun gücü dâhilinde olduğunu ve belki bunu bir mezhebi diğerine karşı tasdik etmek için yaptığını biliriz.

Peki biz diğer argümanlarla –örneğin geleneksel argüman– Tanrı'yı bilebilir miyiz? Hume'a göre hiçbir varlık yoktur ki, onun yokluğu bir zıtlık ifade etmesin. Buna göre o, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümana pek sempati duymaz. Bununla birlikte, ona doğrudan bir saldırıda da bulunmaz; konuyla ilgili en önemli görüşleri *Treatise*'te inancın doğasının anlatıldığı bölümde karşımıza çıkar. O, inancın bir idea olmadığını söyleyerek, bir şeyi kavradığımızda, onun varlığını kavradığımızı ve ilk ideamıza da bir şey eklemiş olmayacağımızı iddia eder:

> Dolayısıyla Tanrı'nın varlık (*existent*) olduğunu kabul ettiğimizde, basitçe böyle bir varlığın bizdeki temsiline göre ideasını oluştururuz. Veya onun varoluş (*existence*) olduğunu kabul ettiğimizde, bu varlığı belirli bir ideayla kavrayarak ona atfeder, ona diğer niteliklerin idealarını ekler fakat onu onlardan ayırt ederek ideasını oluştururuz... Tanrı'yı düşündüğümde, onun varlık olduğunu düşündüğümde ve onun varlık olduğuna inandığımda, benim ona dair ideamda ne bir artma ne de bir azalma meydana gelir. (*T*, 94)

Şurası doğrudur ki, inanmanın ve kavramanın içerik itibariyle farklı olmaması gerekir: Eğer ben Tanrı'nın var olduğuna inanıyor, sen ise onun var olmadığına inanıyorsan, Hume'un terimleriyle, aynı idea hakkında anlaşmazlığa düşüyoruz demektir. Fakat Tanrı hakkında bir düşünceye sahip olmak ile Tanrı'nın var olduğuna inanmak oldukça farklı iki şeydir — bir ateistin 'eğer bir Tanrı varsa, o zaman o acımasızdır ve kendisini övüp durur' sözü, kendi şart kipinde, kabul etmese de, Tanrı'nın var olduğu düşüncesini ifade eder. Ayrıca Hume var olan şey kavramından ayrı olarak, bir varlık kavramı bulunmadığını söylerken hatalıdır; eğer öyle olsaydı var *olmayan* bir şeye nasıl karar verirdik? Fakat şurası doğru ve önemlidir ki, varlık kavramı Tanrı kavramından veya boynuzlu at kavramından oldukça farklı tür bir kavramdır. 'Boynuzlu atlar vardır' ifadesiyle 'boynuzlu atları evcilleştirmek çok zordur' ifadesi farklı mantık formlarına aittir. Hume'un buradaki görüşü, onu ontolojik argümanı nihaî olarak yıkmada kullanan Kant ve Frege gibi, sonraki filozofların görüşünden daha kesin ve daha doğrudur.

Hume tasarım argümanına daha kapsayıcı ve saygılı bir şekilde yaklaşır. Onun *Dialogues Concerning Natural Religion*'ı Cleanthes, Philo ve Demea olmak üzere üç karakter içerir. Bu üçünden Demea en az sempatik karakter olarak sunulurken, hem iç hem de dış çevrede âlimler, Philo ve Cleanthes'i eserin yazarının sözcüleri olarak görmeye yakın olagelmişlerdir. Bu ikisinin tasarım argümanını ciddiye almaları göze çarpan bir noktadır.

İkinci bölümde Cleantes, evreni sonsuz sayıda küçük makinelere bölünmüş büyük bir makineye benzetir:

> Bu çeşitli makinelerin ve hatta onların en ufak parçalarının hepsi birbirleriyle kusursuzca birleşir ve bu kusursuzluk, onları bir kez

> bile temaşa eden tüm insanlarda hayranlık uyandırır. Doğanın tamamında, araçların amaçlara bu garip uyumu insan düzeneğinin ürünleriyle, aşırı fazla olsa da, mükemmel şekilde benzerlik gösterir: İnsanın tasarımı, düşüncesi, bilgeliği ve aklı. Buradan çıkaracağımız sonuç, analojinin bütün kuralları vasıtasıyla nedenlerin ve sonuçların benzerlik göstereceğidir. Ayrıca insan zihninin yazarıyla Doğa'nın Yazarı bir anlamda benzerdir; bununla birlikte, gerçekleştirdiği eserin büyüklüğüne nispetle insan zihni daha büyük yetilere sahiptir. (W, 116)

Philo bu argümanı eleştirir, fakat o da, diyaloğun son kısmında ve tasarım argümanına detaylı bir karşı-argüman olarak sunulan kötülük probleminden sonra, bir tanrısal varlığın 'Doğa'nın anlaşılmaz düzeneği ve sanatında kendisini akıl yürüterek keşfedeceğini' söyler. (W, 189) Fakat doğa teolojisini kabul etse de oldukça tedbirlidir. Philo evrendeki düzenin nedeni veya nedenlerinin, muhtemelen insan aklına uzak bir analojiye dayandığını kabul eder; fakat bu kabulü koşullarla doludur: (1) 'bu önerme uzam, çeşitlenme ve özellikle de açımlamaya muktedir olmayacak; (2) 'insan hayatını etkileyecek veya bir eyleme ya da eylemden kaçınmaya kaynaklık edecek bir çıkarıma gücü yetmeyecek'; ve (3) 'analoji, mükemmel olmadığı için, insan aklından başka hiçbir şeyle yapılmayacak.' Bu noktadan sonra o, tasarım argümanının sonucunu kabul etmeye artık hazırdır. "En araştırmacı, en düşünceli ve en dindar insan daima olduğu gibi bu önermeyi açık bir şekilde kabul etmekten ve kendisine karşı yapılan itirazları cevaplayarak kurulan bu argümana inanmaktan başka ne yapabilir?" (W, 203)

Bu, muhtemelen Hume'un kendi pozisyonunu temsil eder. Şurası açıktır ki, Hume rahipler sınıfını kızdırmaktan duyduğu mutluluk ve eserlerine yaydığı ironik övgüler dışında, Hıristiyanlık'a olan nefretini dile getirmiştir. Fakat Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda, ateist değil agnostikti. Bir ateistin, tasarım argümanına karşı etkili bir panzehire sahip olarak güven duyması, ancak sonraki yüzyılda Darwinizmin zaferinden sonra mümkün olacaktı.

Kant'ın Teolojik Diyalektiği

Kant'ın aşkınsal diyalektiğinin üçüncü bölümü 'Saf Aklın İdeali' olarak isimlendirilmiştir. Bölümün ana konusu rasyonel teolojinin, yani aşkın-

sal bir Tanrı'nın varlığının saf akılla oluşturulması çabasının bir eleştirisidir. Kant Tanrı'nın varlığına dair bütün mümkün kanıtların üç sınıfta incelenmesi gerektiği savıyla başlar. Ontolojik argümanlar: Üstün bir varlığın *a priori* kavramından yola çıkılır; Kozmolojik kanıtlar: Ampirik dünyanın genel doğasından yola çıkılır; son olarak, belirli bazı doğal fenomenlere dayanan ve 'fiziko-teolojik kanıtlar' diyebileceğimiz kanıtlar bulunur. Her tür kanıtta, der Kant, "akıl (*reason*) duyu dünyasının dışına ulaşmak için, kanatlarını spekülatif düşüncenin bütün kuvvetiyle çırpar." (M, 346)

Kant'ın ifade ettiği gibi, ontolojik argüman mutlak zorunlu bir varlık olarak Tanrı tanımıyla başlar. Bu varlık, yokluğu imkânsız olan bir şeydir. Fakat bu tanım bize gerçekten mantıklı gelebilir mi? Zorunluluk aslında önermelere aittir, şeylere değil; biz 'bir üçgenin üç kenarı vardır' gibi bir önermenin mantıksal zorunluluğunu aktararak, onu gerçek bir varlığın özelliği haline getiremeyiz. Mantıksal zorunluluk yalnızca koşullu zorunluluktur, hiçbir şey mutlak anlamda zorunlu değildir:

> Bir üçgenin var olduğunu –onun üç kenarını değil– varsaymak kendi içinde çelişkili bir durumdur; fakat hem üçgenin hem de kenarlarının olmadığını varsaymak kesinlikle kabul edilebilir. Aynı durum mutlak zorunlu varlık kavramı için de geçerlidir. Onun varlığını düşünmek demek, bütün yüklemleriyle o şeyin kendisini düşünmek demektir ve burada herhangi bir çelişki söz konusu değildir. (M, 348)

Eğer ontolojik argüman geçerliyse, 'Tanrı vardır' önermesi analitik bir önerme olur: 'Var olmak' yüklemi, 'Tanrı' öznesinde zımnî olarak içerilen bir yüklemdir. Fakat Kant gerçek varlığa dair tüm ifadelerin sentetik olduğunda ısrarcıdır: Saf kavramlardan aktüel gerçekliği elde etmemiz mümkün değildir. Burada itiraz edebiliriz: Kavramlardan en azından yokluğu öne sürebiliriz, çünkü kare ve dairenin olmadığını bildiğimiz halde *kare* ve *daire* kavramlarını kavrayabiliriz. Eğer 'kare daireler yoktur' ifadesi analitikse, o zaman 'zorunlu bir varlık vardır' ifadesi neden olmasın?

Kant'ın ontolojik argümana asıl itirazı 'Tanrı vardır'ın sentetik bir önerme olduğu değil, onun bir özne-yüklem önermesi olmadığıdır. 'Tanrı

kadir-i mutlaktır' önermesi, '-dır' bağlayıcısı (*copula*) ile bağlanan iki kavram muhteva eder:

> Eğer özneyi, yani Tanrı'yı, kadir-i mutlaklık ve 'Tanrı'dır' veya 'Bir Tanrı vardır' dahil bütün yüklemleriyle alırsam, Tanrı kavramına yeni yüklem eklemiş olmam. Yaptığım şey sadece, öznenin varlığını bütün yüklemleriyle varsaymak veya önermektir. Yani kavramıma tekabül eden nesneyi önermiş olurum. (M, 350)

Varlıkla ilgili önermeler aslında her zaman bir şey 'önermez,' çünkü uzun bir cümlede yan cümle olarak bulunabilirler ('Eğer Tanrı varsa günahkârlar cezalandırılacaktır' gibi). Fakat ne olumlamanın ne de Tanrı'nın var olduğu varsayımının Tanrı kavramını meydana getiren yüklemlere bir şey eklemediği doğrudur. Herhangi bir Tanrı kavramı tutarlı olsun ya da olmasın, bu nokta doğrudur (Kant'ın *zorunlu varlık*'ın olmadığını düşünmesi gibi). Tanrı'nın mümkün olduğunu kabul etsek bile, Kant'ın unutulmaz ifadesiyle, açık bir nokta kalır: Yüz adet gerçek dolar yüz adet mümkün dolardan daha fazlasını içermez.

Hume'u tekrarlayan Kant şöyle söyler: "Biz çok sayıda yüklem sayesinde bir şeyi düşünebiliriz. Onu tamamen belirleyebilsek bile, 'bu şey *...dır*' dediğimizde o şeye en ufak bir ekleme yapamayız. Aksi takdirde o, var olan şeyle tam olarak aynı şey olmaz, bizim kavramda düşündüğümüz şeyden daha fazlası olurdu. Dolayısıyla kavramdaki bu kesin nesnenin var olduğunu söyleyemezdik." (M, 350) Varlığı –hatta mümkün varlığı– bir şey kavramı içerisinde inşa etmek hiçbir zaman meşru olamaz. Varlık böyle bir kavramın içerisine girebilecek bir yüklem değildir.

12. yüzyılda Abelard, 19. yüzyılda da Frege bizi varlıkla ilgili ifadeleri yeniden ifade etmeye sevk ettiler, öyle ki, 'vardır' ifadesi bir yükleme dahi benzemesin. 'Melekler vardır' ifadesi 'Bazı şeyler melektir' şeklinde formüle edilmelidir. Bunun avantajı şunu ortaya çıkarmasıdır: 'Melekler yoktur' dediğimizde önce melekleri kabul, sonra da reddediyoruz. Fakat bu, ontolojik argümanla ilgili meseleleri çözmez, çünkü mümkünlükten yola çıkarak aktüelliği iddia etmekle ilgili sorunlar, neyin 'şey' olarak kabul edileceğiyle ilgili sorunlara dönüşür: Bu düşüncemize aktüel varlıkları olduğu kadar mümkün varlıkları da dahil ediyor muyuz? Dolayısıyla bazı yakın dönem filozofları münkün nesneleri bir dizi tartışmaya dahil ederek, ontolojik ar-

gümanı farklı bir şekilde yeniden ifade etmeye çalıştılar. Onlar, zorunlu bir varlığın bütün mümkün dünyalarda var olan bir varlık olduğunu iddia ediyorlardı. Böyle tanımlandığında, zorunlu varlık bizim dünyamızda, yani gerçek dünyada da var olmak zorundadır. O mümkün olmasaydı, bizim dünyamız da var olamazdı; dolayısıyla eğer Tanrı mümkün her dünyada varsa, bizimkinde de olmak zorundadır.

Kant, gerçekte benim 'şey' kavramıma tekabül eden şeyin kendisinin, kavramımın bir unsuru olamayacağında ısrar ederken kesinlikle haklıdır. Bir kavram, gerçeklikle kıyaslanmadan önce belirlenmek zorundadır, aksi taktirde gerçekliğe tekabül edip etmeyeceğini karşılaştırmak ve onun üzerine kurmak için *hangi* kavramı seçeceğimizi bilemezdik. 'Bir Tanrı vardır' önermesi 'Tanrı' ile kastettiğimiz şeyin parçası olamaz; dolayısıyla 'bir Tanrı vardır' analitik önerme olamaz ve ontolojik argüman da zorunlu olarak çöker.

Fakat Kant kendi eleştirisinin gücünü abartmıştır. O, ontolojik argümanın çürütülmesinin, Tanrı'nın varlığına dair dünyanın olumsallığından elde edilen çok daha yaygın argümanın da sonunu getireceğini söyler. Kant argümanını güçlü bir biçimde ortaya koyar:

> Eğer bir şey varsa, mutlak zorunlu bir varlık da var olmak zorundadır. Bu durumda en azından ben de varım. Dolayısıyla, mutlak zorunlu bir varlık vardır. İkincil öncül bir tecrübe içerir; birincil öncül de onların, zorunlu varlık için bir tecrübe olmasından yapılan bir çıkarım içerir. Dolayısıyla, aslında kanıt tecrübeyle başlar ve tamamen *a priori* olarak ontolojik değildir. Bu sebepten ve bütün mümkün tecrübelerin nesnesine dünya denmesinden ötürü, ona *kozmolojik* argüman denir. (A, 605)

Kant tecrübeye başvurmanın burada aldatıcı olduğunu söyler; kozmolojik argümanın gücü yalnızca ontolojik argümandan gelir. Peki, 'zorunlu varlık' ile kastedilen nedir? Kesinlikle kendisinde, özün varlık içerdiği bir varlık, yani varlığı ontolojik argümanla inşa edilebilecek bir varlık. Fakat Kant 'zorunlu varlık'ın, ne varlığa gelen ne de ondan kopan ve hiçbir şekilde değişime uğramayan varlık şeklindeki farklı tanımını dikkate almaz. Aslında bu, Kant gibi, ontolojik argümanı reddeden Ortaçağ filozoflarının zorunlu varlıkla ilgili standart görüşüdür. Geçici ve kırılgan kozmosumuza

sabit bir zemin sağlamak için, böyle bir varlık, tecrübe dünyasının neden olunan, çeşitli ve mümkün unsurlarından yeterince farklı görülebilir.

Fakat Kant asıl kılık değiştirenin ontolojik argüman olduğu savından bağımsız olarak, ontolojik argümana başka bir eleştiri daha yöneltir. Kozmolojik argümanın tüm formları uzun süren bir dizi mümkün nedenin ancak bir zorunlu nedenle tamamlanabileceğini göstermeye çalışır. Fakat zorunlu nedenin, nedenler zincirinin bir parçası olup olmadığını sorduğumuzda bir ikilemle karşılaşırız. Eğer zincirin parçasıysa, o zaman diğerlerinde olduğu gibi onun da niçin var olduğunu sorarız. Fakat kendisine 'Ben ezelî ve ebedîyim ve benim dışımda, benim irademle olmayan hiçbir şey yoktur, *fakat ben nerden gelmekteyim*?' diyen bir üstün varlık tahayyül edemeyiz. (A, 613) Öte yandan, eğer zorunlu varlık nedenler zincirinin bir parçası değilse, benim kendi varlığımla son bulan zincirdeki bağlantılarda onu nereye koyacağız?

Tanrı'nın varlığıyla ilgili Kant'ın en nazik davrandığı argüman fiziko-teolojik kanıttır. O, bu kanıttan her zaman saygıyla bahsedilmesi gerektiğini söyler ve kendisi de ondan güzel ifadelerle bahseder:

> Bu dünya bize sonsuz boyutlarında ve parçalarının sınırsız bölünmüşlüğünde öyle sonsuz bir çeşitlilik, düzen, amaç ve güzellik sunar ki, bu zayıf anlama yetimiz sayesinde sahip olduğumuz bilgimizle bile öyle mucizelerle karşılaşırız ki sözler gücünü, sayılar ölçme kuvvetini, düşüncelerimiz bütün kesinliğini kaybeder ve bütüne ait yargı yetimiz bir hayret içerisinde erir; öyle ki onun sessizliği büyük bir etkiyle konuşur. Her yerde bir nedenler ve sonuçlar, amaçlar ve araçlar zinciri, varlığa gelen ve ondan ayrılan bir düzenlilik görürüz. Hiçbir şey bizim onu bulduğumuz duruma kendi kendine gelmemiştir; daima sebebi olarak kendi dışındaki bir şeye işaret eder ve dolayısıyla bu bizi aynı araştırmayı yapmak zorunda bırakır. Dolayısıyla bu sınırsız mümkünlükler zinciri üzerinde onu destekleyen bir şeyi gerektirmeseydi, bütün evren hiçlik uçurumuna düşerdi. Bu şey özgündür ve her şeyden bağımsız, kendi kendine var olan ve sadece evrenin sebebi olmakla kalmayıp, onun sürekliliğini de koruyan bir şeydir. (A, 622)

Öyle görünüyor ki bu şekilde sunulan argüman Tanrı'nın var oluşuna dair geleneksel birkaç kanıtı –ilk sebep argümanı veya tasarım argümanı

gibi– bir araya getirmektedir. Şüphe yok ki, dünyada her yerde belirli bir amaca uygun olarak, büyük bir hikmetle gerçekleştirildiği açık olan düzenin işaretlerini buluruz. Bu düzenin dünyayı oluşturan bireysel şeylere yabancı olmasından dolayı, çıkarmamız gereken sonuç şudur ki o, doğa gibi körü körüne değil insan gibi özgürce işleyen bir veya daha çok yüce bilge neden tarafından konmuş olmalıdır. Kant, argümanın doğanın işleyişi ile insan becerisinin mahareti arasında kurduğu analoji hakkında çeşitli sorular ortaya kor; fakat bu kanıtı eleştirdiği asıl nokta, otoritesini inkar etmek değil onun ölçeğini daraltmaktır. Bu argüman, düşüncesine her şeyin özne olduğu dünyanın *yaratıcısı*nı değil, ancak dünyanın *mimarı*nı ispatlayabilir, kullandığı materyalin uyum yeteneği tarafından daima engellenen bir *mimar*. Birçok dindar, makul şüphenin dışında, böylesi büyük bir mimarın doğrulanmış olmasından oldukça memnun kalacaktır.

Fakat Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı hakkındaki son sözünü söylemedi. Kant İkinci Eleştirisinde pratik aklın bir dizi postülasını gösterir; bunlar ahlak yasasına itaatin bir rasyonel faaliyet haline getirilmesi için gerekli varsayımlardır. Postülaların geleneksel doğa metafiziğinin konularının aynısı olduğu görülür: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük. Bizim hem erdemi hem de mutluluğu içeren mükemmel iyiliği aramak gibi bir yükümlülüğümüz bulunur. Ve eğer mümkünse, peşinde olabileceğimiz ek bir yükümlülük daha vardır: Kant'ın unutulmaz ifadesiyle '*Yapılmalı* (ought), *yapılabilir*'i (can) ima eder.' Fakat erdem ve mutluluğu ancak kadir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir Tanrı bir araya gelmesini garantileyebilir –ve hatta eğer bu hayattan sonra bir hayat varsa, bunu ancak Tanrı münkün hale getirebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın var olduğunu varsaymak ahlaki açıdan zorunludur.

Kant, bu sav ile Birinci Eleştiride spekülatif aklın Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini ispatlayabileceğini reddetmesi arasında hiçbir tutarsızlığın olmadığında ısrarcıdır. Ahlaki hayatın gerektirdiği üzere, Tanrı'nın var oluşunun postüla haline getirilmesi, bir inanç faaliyetidir. Kant Birinci Eleştiriye yazdığı önsözde teolojiye yönelik bu iki yaklaşımı birbirinden zaten ayırmış ve onun metafiziğe karşı eleştirel yaklaşımının aslında Tanrı'nın var olduğuna dair, ahlaki açıdan değerli bir inancın zorunlu bir şartı olduğunu iddia etmişti:

> Eğer saçma görüşler üreten spekülatif aklı eş zamanlı olarak devre dışı bırakmazsam, aklımın zorunlu pratik kullanımının yararı için

> Tanrı'yı, özgürlüğü ve ölümsüzlüğü bile var kabul edemem... Dolayısıyla inanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorundayım. Metafiziğin dogmatizmi –saf aklı eleştirmeden öznede ilerleme sağlamanın mümkün olduğu düşüncesi– ahlakla kavgalı olan bu dogmatik inançsızlığın doğru kaynağıdır. (B)

Kant'ın, ahlaki davranışın koşulu olarak Tanrı postülası, ilk kez Pascal tarafından ortaya konan bir stratejinin detaylandırılmasıdır. Bu stratejiye göre, bizim Tanrı'nın var olduğuna inanmamız, 'Tanrı vardır'ın doğru olduğunu düşünecek akla sahip olmamızdan değil, ona inanmanın bizim için iyi olduğu bir önerme olmasındandır.

Hegel'in Mutlak'ı

Hegel Hıristiyan dilini kullanmayı severdi. Örneğin o, Alman tarihini üç döneme ayırır: Şarlman'a kadar olan dönem, kendisinin Oğul Krallığı [*Kingdom of the Son*] dediği Şarlman'dan Reform'a kadar olan dönem ve son olarak Kutsal Ruhun ya da Tinin Krallığı olan Reform ile Prusya monarşisi dönemi. O, mutlaktan zaman zaman Tanrı olarak bahseder ve mutlakın kendi kendisini düşünen Düşünce olduğu ifadesi Aristoteles'in, Hıristiyan düşünürlerce Tanrı'nın tanımlarından birinde kullanılan sözlerini hatırlatır. Fakat tanımdaki Tanrı'nın Hıristiyanlığın Tanrı'sından oldukça farklı olduğunu görürüz.

Hıristiyan geleneğe göre Tanrı, varlığı dünyanın ve insanların varlığından tamamen bağımsız, ezelî, değişmez bir varlıktır. Âdem ve İbrahim var olmadan önce Tanrı zaten özfarkındalığının kemalinde idi. Öte yandan, Hegel'in mutlakı insanların hayatı sayesinde yaşayan bir tindir ve mutlakın özfarkındalığı filozofların günlük dünyadaki refleksiyonuyla ortaya çıkmıştır. Fakat tin tamamen insanın düşünmesine indirgenemez; mutlakın, hiçbir insan düşünürün sahip olmadığı amaçları vardır ve insan faaliyetleri, farkında olmadan, mutlaka hizmet eder. Fakat tinin evren planı dışsal olarak aşkınsal bir yaratıcı tarafından belirlenmez; o, DNA'nın kozmik karşılığı tarafından programlanan içsel bir evrimdir.

Hegel kendi sistemini rasyonel, bilimsel ve dinin sembolik olarak aktardığı hakikatler sistemi olarak görüyordu. Felsefe ve din birbirleriyle aynı alanları kapsıyordu:

> Felsefe ile dinin nesnesi tamamen aynıdır. Her ikisinde de nesne üst anlamda Tanrı olan Hakikattir ve Tanrı da tek Hakikattir. Her ikisi de Doğanın ve insan Zihninin sınırlı dünyasını, birbirleriyle ilişkilerini ve Tanrı'daki hakikatleriyle birlikte, aynı yolla inceler.

Hem felsefede hem dinde insanoğlu evrensel kozmik aklı kendisine ait kılmayı amaçlar: Din bunu ibadetle, felsefe ise rasyonel teemmülle yapar.

İlk olarak, din bize mitler ve imgeler sunar. Homer ve Hesiod Yunan tanrı ve tanrıçalarının panteonlarını yarattı. Felsefenin mit ve imgelere verdiği ilk karşılık onların lâfzî hakikat savlarını boşa çıkarmak olmuştur: Platon bu yüzden şairlerin ve heykeltıraşların teolojilerini karşısına almıştır. Bu model kendisini diğer kültürlerde de tekrar eder. Örneğin Aydınlanma filozofları Hıristiyan ve Yahudi rivayetleriyle dalga geçer. Fakat din ile din-karşıtı felsefe arasındaki bu husumet, hem imanı kem de aklı tek bir ezelî hakikatin farklı temsilleri olarak kabul eden doğru, yani Hegelci, felsefeyle aşılır.

Felsefenin düşünceyle sunduğunu, din imgelerle sunar. Hegel'in sisteminde Doğadaki kavramın nesneleştirilmesi olarak karşımıza çıkan şey, büyük tek tanrılı dinlerde aşkın bir tanrının özgürce yarattığı bir dünya olarak sunulur. Sonlu tinin sonsuz tinin hayatındaki bir an olduğu şeklindeki Hegelci görüşün Hıristiyanlıktaki ifadesi, Tanrı'nın Mesih'te bir insan olarak cisimleştiği doktrinidir. Fakat felsefe, dini lüzumsuz bir şey haline getirmez: "Dinin bu formu Zihin için zorunludur, kendisinde ve kendisi için olduğu gibi; o, hakikatin formudur, bütün insanlar ve her tür bilinç için olduğu gibi." Hegel bir Luther'ci olduğunu ve öyle kalmakta da kararlı olduğunu övünerek ilan eder. (*LHP,* I. 73)

Öyleyse Hegel'in Hıristiyan doktrinlere karşı tutumu duygudaş bir lütufkârlıktır. Bu durum onun Tanrı'nın var olduğuna dair geleneksel argümanlara karşı tutumunda da geçerlidir. Fakat eğer Tanrı mutlaksa ve mutlak da bütün varlıksa, o zaman Tanrı'nın varlığının kanıta neredeyse hiç ihtiyacı yoktur. Bu, ontolojik argümanın Hegel versiyonudur. "Garip olurdu" diye yazar Hegel, "Tanrı dediğimiz somut total varlığın böylesi zayıf –zayıfların en zayıfı, soyutların en soyutu– bir kategori içerecek kadar zengin olmaması." (*Logic* 1975, 85). Ona göre Tanrı'nın varlığının gerçek kanıtı, bir bütün halinde Hegel'in sisteminin kendisidir.

Erken modern dönem, doğa teolojisi için bir sınama dönemiydi. O sadece dinî geleneğe karşı gittikçe şüpheci yaklaşmaya başlayan filozofların değil, inanca yer açmak için doğa felsefesinin savlarının önemini azaltmayı isteyen teologların da eleştirilerine maruz kaldı. Aydınlanma filozofları teolojik doktrinlerin girdilerinin önemini azaltmaya ve belki de onları dinin alanından çıkarıp epistemolojinin, psikolojinin, biyolojinin, ahlakın ve siyasetin alanına sokmaya uğraşıyordu. Fransız Devrimi ve onun neden olduğu sonuçlar Avrupalı düşünürleri hem geleneksel dini hem de Aydınlanma programını yeniden değerlendirmeye sevk etti. Bu durum 19. yüzyılda, sonraki ciltte gözlemleyeceğimiz üzere, hem bilim taraftarlarının dine meydan okumasının şiddetlenmesine hem de dindar entelijansiyanın buna reaksiyon göstererek cevap vermesine neden oldu.

Kronoloji

1513 Machiavelli'nin *Prens*'i

1516 More'un *Ütopya*'sı

1520 Papa X. Leo, Luther'i bir bildiriyle aforoz etti

1540 Cizvitlerin temelleri

1543 Kopernik güneşmerkezli evren teorisini ilan etti

1545-63 Trent Konsili

1561 Ramus'un öldürülmesi

1569 Montaigne'in *Denemeler*'i

1588 Molina'nın *Concordia*'sı

1600 Giordano Bruno'nun yakılması

1605 Bacon'ın *Advancement of Learning*'i

1625 Grotius'un *On War and Peace*'i

1638 Galileo'nun *Two New Sciences*

1641 Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı

1650 Descartes'ın ölümü

1651 Hobbes'un *Leviathan*'ı

1662 Pascal'ın ölümü

1677 Spinoza'nın *Etika*'sının yayınlanması

1686 Leibniz'in *Discourse on Metaphysics*'i

1687 Newton'un *Principia Mathematica*'sı

1690 Locke's *Essay* ve *Treatises of Civil Government*'i

1713 Berkeley'in *Three Dialogues*'u

1714 Leibniz'in *Monadoloji*'si

1739 Hume'un *Treatise*'si

1750 Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu*

1764 Reids'in *Common Sense*'i

1781 Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*

1785 Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*

1804 Fichte'nin *Wissenschaftslerhe*'si

1807 Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*

1831 Hegel'in ölümü

Kısaltmaların ve Kitapların Listesi

Genel

HWP	Bertrand Rusell, *History of Western Philosophy*
PASS	*Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*
ST	Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, alıntı sırası: bölüm, soru, ve madde.
CHSCP	*The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. D. Garber ve M. Ayers.

Luther

E	*Erasmus-Luther: Discourse on Free Will*, ed. E. F. Winter (Londra: Constable, 1961).
WA	*Weimarer Ausgabe*

Machiavelli

P	*Il Principe*

Montaigne

ME	*Essais*, alıntılar 1969 tarihli Flammarion basımından yapılmıştır.

More

U	*Utopia*, alıntılar şu basımından yapılmıştır: E. Surtz (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964).

Ramus

L — *Peter Ramus: The Logike* 1574 (Menton: Scolar Press, 1970).

Suarez

DM — *Disputationes Metaphysicae* = *Opera Omnia* (Hildesheim: Olms, 1965)'nın 25. Cildi.

Bacon

B — Oxford Authors *Bacon*

Descartes

AT — Adam and Tannery'in standart edisyonu, alıntılar cilt ve sayfa sayısı sırasıyla yapılmıştır.

CSMK — 3 bölümlük standart tercümesi, alıntılar cilt ve sayfa sayısı sırasıyla yapılmıştır.

Hobbes

L — *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford World Classics, 1994)

G — *Human Nature and De Corpore Politico*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford World Classics, 1994).

Locke

E — *Essay on Human Understanding*, alıntılar P. H. Nidditch tarafından hazırlanan Oxford edisyonundan yapılmıştır.

T — *Two Treatises on Government*, (Yale University Press, 2003).

Pascal ve Malebranche

EM — *Essai de la Metaphysique*

LP — *Lettres Provinciales*, ed. H. F. Stewart (Manchester: Manchester University Press, 1919).

P — *Pascal's Pensées* (Oxford World Classics).

R de V — *De la Recherche de la Verit'e in Oeuvres Complétes de Malebranches*, ed. André Robinet (Paris: Vrin, 1958-84).

TNG — *Malebranche's Treatise on Nature and Grace*, Oxford, 1992.

Spinoza

CPS — *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. D. Garett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

E	Curley'in Penguin yayınlarından çıkan *Ethics* (1996) tercümesi.
Ep	A. Wolf tarafından derlenen mektuplardan alınmıştır.

Leibniz

A	*The Leibniz Clarke Correspondence,* ed. H. G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956).
D	*Discourse on Metaphysics* Manchester edisyonu, 1988.
G	Referanslar Gerhardt edisyonundan alınmıştır.
T	*Theodicy,* trs. E. M. Huggard (Lasalle, Ill.: Open Court Press, 1985).

Berkeley

BPW	*Berkeley's Philosophical Writings,* ed. D. A. Armstrong (New York: Collier Macmillan, 1965).

Hume

T	*Treatise of Human Nature,* ed. S. Bigge and P. H. Nidditch.
E	*Enquiry Concerning Human Understanding,* aynı editörler.
W	*Hume on Religion,* ed. R. Wollheim (Londra: Collins, 1963).

Smith ve Reid

I	Thomas Reid, *Inquiry and Essays,* ed. R. E. Beanblossom and K. Lehrer.
TMS	Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Aydınlanma

PD	Voltaire, *Philosophical Dictionary,* ed T. Besterman (Harmonds- worth: Penguin, 1971).
EL	Montesquieu, *Esprit des lois,* ed. G. Truc (Paris: Payot, 1945).

Rousseau

SC	*Social Contract*

Kant

A	*Critique of Pure Reason*

B	*Critique of Pure Reason* (ikinci baskısı)
G	*Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Akademie)
M	*Critique of Judgement*, ed. J. H. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Hegel

LHP	*Lectures on the History of Philosophy*, trs. E. S. Haldane ve F. H. Simpson, 1966.
PG	*The Phenomenology of Spirit*, trs. A. V. Miller.
PR	*Philosophy of Right*, trs. H. B. Nisbet, ed. A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Bibliyografya

Genel Çalışmalar

BENNET, JONATHAN, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

COPLESTON, FREDERICK, *History of Philosophy*, 9 cilt. (Londra: Burns Oates and Search Press, 1943–7).

COTTINGHAM, JOHN, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

CRAIG, E. G., *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

GARBER, DANIEL ve AYERS, MICHAEL, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 cilt. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

GRIBBIN, JOHN, *Science, a History 1543-2001* (Harmondsworth: Penguin, 2002).

KENNY, ANTHONY, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

——, *The Metaphysics of Mind* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

KNEALE, WILLIAM ve KNEALE, MARTHA, *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Leiden: Gorcum van Assen, 1979).

SCHMITT, CHARLES B. ve SKINNER, QUENTIN, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

WOOLHOUSE, R. S., *The Empiricists* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

——, *Descartes, Spinoza, Leibniz: the Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics* (Londra: Routledge, 1993).

17. Yüzyıl Felsefesi

COLEMAN, JANET, *A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford: Blackwell, 2000).

COPENHAVER, B. P. ve SCHMITT, CHARLES B., *Renaissance Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

MCCONICA, JAMES, *Renaissance Thinkers* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

MACHIAVELLI, NICCOLO, *Il Principe* (Milano: Mondadori, 1994).

MORE, THOMAS *Utopia*, ed. Edward Surtz (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964).

Descartes

ANSCOMBE, E. ve GEACH, P. T., *Descartes, Philosophical Writings* (Londra: Nelson, 1969).

COTTINGHAM, JOHN, *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

——(ed.), *Descartes: Oxford Readings in Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

——, *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986).

CURLEY, EDWIN, *Descartes against the Sceptics* (Oxford: Blackwell, 1978).

DAVIES, RICHARD, *Descartes, Belief, Scepticism and Virtue* (Londra: Routledge, 2001).

FRANKFURT, HARRY, *Demons, Dreamers and Madmen* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970).

GARBER, DANIEL, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

GAUKROGER, STEPHEN, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

KENNY, ANTHONY, *Descartes* (New York: Random House, 1968; yeniden-basım: Thoemmes, 1993).

ROZEMOND, MARLEEN, *Descartes's Dualism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

WILLIAMS, BERNARD, *Descartes: the Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

WILSON, MARGARET, *Descartes* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976).

Hobbes

De Cive (1984).

Writings on Common Law and Hereditary Right (2005).

Leviathan (1996).

Human Nature and De Corpore Politico (1999) by J. C. A. Gaskin (Oxford World Classics).

AUBREY, JOHN, *Brief Lives,* ed. Oliver Lawson Dick (Harmondsworth: Penguin, 1962; Londra: Folio Society, 1975).

GAUTHIER, DAVID, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

OAKESHOTT, MICHAEL, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

RAPHAEL, DAVID D., *Hobbes, Morals and Politics* (Londra: Routledge, 1977).

SORELL, TOM, *Hobbes* (Londra: Routledge 1986).

——, *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press 1996).

TUCK, RICHARD, *Hobbes* (Oxford, Oxford University Press, 1989).

WARRENDER, HOWARD, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1957).

Locke

Essay Concerning Human Understanding by P. H. Nidditch (1975)

Two Treatises on Government and A Letter Concerning Toleration (ed. Ian Shapiro) Yale University Press (New Haven, Conn., 2003).

AYERS, MICHAEL, *Locke*, 2 cilt. (Londra: Routledge, 1991).

CHAPPELL, VERE, *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

CRANSTON, MAURICE, *John Locke: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

DUNN, JOHN, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

——, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

MACKIE, JOHN, *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

ROGERS, G. A. J., *Locke's Philosophy: Content and Context* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

WOOLHOUSE, R. S., *Locke* (Brighton: Harvester, 1983).

YOLTON, JOHN, *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1956).

——, *John Locke: Problems and Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

——, *Locke: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1985).

——, *A Locke Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1993).

Pascal ve Malebranche

PASCAL, *Oeuvres Complétes*, ed. Louis Lafuma (Paris: Editions du Seuil, 1963).

——, *Pensées* by Honor Levi (Oxford University Press, 1995).

——, *Les Provinciales* by H. F Stewart (Manchester: Manchester University Press, 1919).

Malebranche, *Oeuvres Complétes*, ed. André Robinet, içinde 20 vols (Paris: Vrin, 1958–84).

——, *Treatise on Nature and Grace* by Patrick Riley (Oxford: Clarendon Press, 1992).

KRAILSHAIMER, ALBAN, *Pascal* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

MCCRACKEN, C. J., *Malebranche and British Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

MESNARD, J., *Pascal, His Life and Works* (Londra: Collins, 1952).

NADLER, STEVEN, *Malebranche and Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Spinoza

The Chief Works of Benedict de Spinoza, translated by R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1951).

Ethics (Londra: Frank Cass, 1966).

BENNETT, JONATHAN, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1984).

CURLEY, EDWIN, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

DELAHUNTY, R. J., *Spinoza* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985).

DONAGAN, ALAN, *Spinoza* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

HAMPSHIRE, STUART, *Spinoza* (Harmondsworth: Penguin, 1951).

WOLFSON, HARRY A., *The Philosophy of Spinoza*, 2 cilt. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934).

Leibniz

Die Philosophischen Schriften, içinde 7 cilt. ed. C. I. Gerhardt (Hildesheim: Olms, 1963).

Samtliche Schriften und Briefe (1923–).

G. W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters (Dordrecht: Reidel, 1969)

G. W. Leibniz: Discourse on Metaphysics and related Writings, ed. and trs. R. Martin ve ark. (Manchester: Manchester University Press, 1988)

Leibniz: Philosophical Writings, ed. and trs. G. H. R. Parkinson (Londra: Dent, 1973);

Leibniz: Logical Papers, ed. and trs. G. H. R. Parkinson (Oxford: Clarendon Press, 1966);

Theodicy, trs. E. M. Huggard (Lasalle, Ill.: Open Court Press, 1985);

Monadology and other Philosophical Essays, trs. P. and A. M. Schrecker (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965).

ADAMS, ROBERT, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

ARIEW, ROGER, *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

BROWN, STUART, *Leibniz* (Brighton: Harvester Press, 1984).

ISHIGURO, HIDE, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (Londra: Duckworth, 1972).

MATES, BENSON, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

PARKINSON, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1965).

RUSSELL, BERTRAND, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2nd edn. (Londra: Allen and Unwin, 1937).

Berkeley

Principles and Dialogues (Oxford: Oxford University Press, 1999).

BERMAN, D., *George Berkeley: Idealism and the Man* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

MARTIN, C. B. ve ARMSTRONG, D. M. eds., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1968).

PITCHER, GEORGE, *Berkeley* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977).

URMSON, JAMES, *Berkeley* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

WARNOCK, GEOFFREY, *Berkeley* (Harmondsworth: Penguin, 1953).

WINKLER, K., *Berkeley, An Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Hume

The Philosophical Works of David Hume, ed. T. H. Green ve T. H. Grose (Londra: Longman Green, 1875).

Enquiries, ed. Tom Beauchamp (2001)

Treatise, ed. D. and M. Norton (2006).

Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby Bigge and P. H. Nidditch (3rd edn.; Oxford: Oxford University Press, 1978).

Enquiry Concerning Human Understanding, ed. L. A. SELBY BIGGE and P. H. NIDDITCH (2nd edn.; Oxford: Oxford University Press, 1978).

Hume on Religion, ed. Richard Wollheim (Londra: Collins, 1963).

The Natural History of Religion and Dialogues Concerning Natural Religion. (Penguin Classics, 1990).

AYER, ALFRED J., *Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

FLEW, ANTONY, *Hume's Philosophy of Belief* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1961).

KEMP SMITH, NORMAN, *The Philosophy of David Hume* (Londra: Macmillan, 1941).

PEARS, DAVID, *Hume's System* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

STRAWSON, GALEN, *The Secret Connexion* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

WRIGHT, J. P., *The Sceptical Realism of David Hume* (Manchester: Manchester University Press, 1983).

Smith ve Reid

Theory of Moral Sentiments, (Oxford University Press, 1976).

The Wealth of Nations, ed. K. Sutherland (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Essays on the Intellectual Powers of Man (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Essays on the Active Powers of the Human Mind (Cambridge, Mass.: MIT Press).

LEHRER, KEITH, *Thomas Reid* (Londra: Routledge, 1989).

RAPHAEL, D. D., *Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Aydınlanma

VOLTAIRE, *Philosophical Dictionary*, ed. T. Besterman, in 1971.

ROUSSEAU, *Discourse on Political Economy* (Oxford World Classics)

——, *Social Contract* (Oxford World Classics)

——, *Confessions* (Penguin Classic, 1966).

WADE, I., *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

WOKLER, R., *Rousseau* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Kant

Gesammelte Schriften, 1900'dan beri 29 cilt halinde yayınlanmıştır. (Berlin: Reimer/de Gruyter).

Metaphysics of Morals (ed. M. Gregor);

Critique of Pure Reason, ed. ve trc. Paul Guyer ve A. W. Wood, (Cambridge University Press,1998).

The Critique of Practical Reason, trs. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956)

The Critique of Judgement, trs. J. C. Meredith (Oxford: Oxford University Press, 1978)

BENNETT, JONATHAN, *Kant's Analytic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

——, *Kant's Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

CAYGILL, HOWARD, *A Kant Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1994).

GUYER, PAUL, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

——(ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

KITSCHER, PATRICIA, *Kant's Transcendental Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

KORNER, STEPHAN, *Kant* (Harmondsworth: Penguin, 1955).

O'NEILL, ONORA, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

PATON, H. J., *The Moral Law* (Londra: Hutchinson, 1955).

SCRUTON, ROGER, *Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

STRAWSON, PETER, *The Bounds of Sense* (Londra: Methuen, 1966).

WALKER, RALPH, *Kant* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978).

WOOD, ALLEN, *Kant's Rational Theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

Hegel

Werkausgabe içinde 20 cilt. ed. E. Moldenhauer and K. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969–72).

Logic, trs. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Phenomenology of Spirit, trs. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Lectures on the History of Philosophy, trs. E. S. Haldane and F. H. Simpson (3 cilt. Londra: Routledge, 1966)

Philosophy of Right, trs. H. B. Nisbet, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

FINDLAY, J. N., *Hegel: A Re-examination* (Londra: George Allen and Unwin, 1958).

INWOOD, MICHAEL, *Hegel* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983).

KAUFMANN, WALTER, *Hegel: A Re-examination* (Garden City, NY: Doubleday, 1965).

POPPER, KARL, *The Open Society and its Enemies* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966).

ROSEN, MICHAEL, *Hegel's Dialectic and its Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

SOLOMON, ROBERT, *In the Spirit of Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

TAYLOR, CHARLES, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

——, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

WALSH, W. H., *Hegelian Ethics* (Londra: Macmillan, 1969).

Dizin

II. Federick 105

A Messenger from the Stars 36
An Enquiry Concerning Human Understanding 97
An Essay towards a New Theory of Vision 87
An Inquiry Concerning the Principles of Morals 97
Antidote Against Atheism 59
Apology for Raimond Sebon 27
Aquinas 21, 31, 46, 52, 79, 170, 180, 187, 188, 192, 193, 194, 196, 202, 203, 206, 255, 256, 258, 262, 289, 311, 312, 325, 341
Aristoteles 12, 13, 16, 21, 24, 25, 26, 30, 35, 36, 38, 39, 41, 54, 79, 80, 82, 108, 109, 122, 136, 144, 176, 177, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 194, 196, 202, 208, 213, 218, 225, 228, 242, 243, 255, 257, 258, 273, 276, 280, 301, 336
Arnauld 50, 69, 82, 83, 137, 241
Assertion of Seven Sacrament 18
A Word to the Wise 90
Aziz Robert Bellarmine 37

Bacon 39, 40, 41, 42, 43, 44, 49, 53, 73, 103, 175, 177, 178, 339, 342
Baron d'Holbach 104
Behemoth 57
Berkeley 45, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 100, 101, 155, 156, 158, 159, 160, 169, 170, 171, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 240, 244, 245, 247, 259, 323, 324, 325, 326, 340, 343, 345, 350

Calvin 22, 23, 26, 196
Christian Huygens 75
Cicero 16, 25, 29, 282
Claude Helvétius 104
Coleridge 80, 81, 121
Confessions 107, 351
Critique of All Revelations 119
Cyclopedia; or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences 104

De Cive 54, 57, 347
De Corpore 56, 342, 347
De Homine 57
De la recherche de la Vérite 69
De Legibus 31
Denis Diderot 102
Descartes 12, 13, 35, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 65, 66, 69, 70, 73, 74,

77, 78, 79, 82, 83, 84, 93, 94, 95, 100, 103, 109, 116, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 151, 169, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 212, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 236, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 250, 253, 259, 260, 261, 262, 265, 279, 313, 314, 315, 316, 320, 322, 325, 339, 342, 346, 347
De Serve Arbitrio 19
Dialogue on the Two Chief World Systems 38
Dialogues Concerning Natural Religion 98, 329, 350
Diatribe de Libero Arbitro 18
Dictionnaire Historique et Critique 103
Die Phanomenologie des Giestes 122
Discourse of the Origin and Foundation of Inequality among Men 106
Discourse on Method 47, 48, 50, 69, 74, 315
Discourses and Mathematical Demonstrations Concerning Two New Sciences 38
Disputationes Metaphysicae 30, 191, 342
Domingo Benez 32
Dreams of a Ghost Seer 112

Elector Frederick 45, 50
Elements of Law, Natural and Political 53, 54, 55, 57
Emile 106, 107
Entretiens sur la Metaphysique 69
Enyclopédie, ou Dictionannaire raisonné des arts et des méitiers 102
Epikürcüler 128
Epistola de Tolerantia 64
Epraim Chambers 104
Erasmus 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 311, 341, 345
Essay Concerning Human Understanding 62, 85, 347
Essay on Man 67, 72, 85, 109
Essays in Theodicy 85
Essays Moral and Political 97
Essays on the Active Powers of the Human Mind 101, 351
Ethics Demonstrated according to the Geometrical Order 77
Ethics, Political Treatise, Improvement of the Intellect 77, 78, 80, 83, 107, 148, 151, 199, 200, 255, 265, 266, 267, 269, 318, 343, 349, 353

Fichte 119, 120, 121, 122, 171, 340
Francisco Suarez 30, 191, 257, 289
François Marie Arouet 103

Galileo 35, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 175, 176, 177, 178, 184, 339
Gassendi 50, 82, 181, 182, 183, 184, 186, 316, 320
General History of Nature and Theory of the Heavens 111
Giardino Bruno 32
Gisbert Voetius 50

Hard Cases in Law 82
Hegel 14, 93, 121, 122, 123, 124, 125, 171, 172, 218, 219, 253, 276, 277, 278, 279, 307, 308, 309, 336, 337, 340, 344, 352, 353
Henry More 59
History of the Peloponnesian War 53
Hobbes 13, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 138, 139, 140, 141, 146, 213, 228, 229, 230, 231, 238, 239, 243, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 339, 342, 347

Hume 52, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 107, 112, 113, 115, 148, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 186, 202, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 244, 245, 246, 247, 248, 269, 270, 271, 272, 279, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 340, 343, 345, 350, 351

Immortality of the Soul 59, 60
Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense 99
Instauratio Magna 39
Institutes of the Christian Religion 23
Instruction to a Christian Prince 16

İbn Sina 31, 108
İlyada 57, 58
İmparator V. Charles 18, 256, 257

Jean d'Alembert 102
John Milton 26, 38
Julien de La Mettrie 104
Julius Excluded From Heaven 17

Kant 13, 47, 52, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 187, 188, 189, 215, 216, 217, 218, 228, 230, 249, 250, 251, 252, 253, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 307, 308, 315, 316, 320, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 340, 343, 351, 352
Kardinal Berulle 69
Kopernik 34, 36, 37, 113, 339
Kral I. James 31, 83, 295

La Cena de le Ceneri 33
Lacoon 109
La Fléche 53, 93, 94
La Nouvelle Héloise 106
Lectures on the History of Philosophy 14, 344, 353
Le Devin du village 106
Leibniz 14, 34, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 103, 108, 112, 152, 153, 154, 155, 184, 185, 186, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 239, 240, 241, 242, 243, 320, 321, 322, 323, 339, 340, 343, 346, 349, 350
Lessing 108, 109, 110, 119
Letter on Blind 104
Letter to d'Alembert 106
Lettres Morales 106
Leviathan 56, 57, 138, 291, 294, 295, 296, 339, 342, 347
L'Homme Machine 104
Livy 16, 281
Locke 2, 5, 6, 7, 13, 52, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 71, 79, 85, 88, 94, 100, 101, 103, 113, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 197, 198, 199, 209, 212, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 245, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 340, 342, 345, 347, 348, 350
Lucretius 127, 128, 181
Luther 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 255, 311, 337, 339, 341

Machiavelli 14, 15, 16, 339, 341
Malebranche 5, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 82, 85, 86, 91, 202, 203, 204, 208, 342, 348
Marin Mersenne 46, 53
Meditations 50, 53, 54, 74, 129, 133, 137, 138, 140, 222
Michael Servetus 26
Michelangelo 15
Molina 31, 32, 311, 312, 313, 339
Monadology 86, 87, 204, 241, 320, 349
Montaigne 27, 28, 29, 30, 127, 128, 129, 339, 341

Montesquieu 103, 104, 301, 302, 303, 305, 340, 343
More 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 59, 60, 281, 283, 284, 285, 288, 289, 339, 341
Moses Mendelssohn 109

Nathan the Wise 110
New Essays on Human Understanding 85, 152
New System of Nature and of the Interaction of Substances 84
Newton 6, 14, 35, 83, 87, 94, 103, 104, 105, 113, 163, 183, 184, 185, 189, 340

Ockham 17, 52, 59, 196, 311, 312
Odesa 57
On Perpetual Peace 119, 275
On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World 112
On the Shadows of Ideas 32
Opticks 183

Pantagruel 24
Papa II. John Paul 38
Papa Leo 18, 283
Papa VIII. Clement 32
Papa X. Innocent 66
Paradise Lost 26, 56
Pascal 65, 66, 67, 68, 262, 264, 265, 316, 317, 336, 339, 342, 348
Pensées 66, 342, 348
Persian Letters 103
Philosophical Letters 103
Philosophy of Newton 104
Pierre Bayle 103
Platon 16, 47, 59, 106, 124, 133, 195, 232, 280, 286, 288, 337
Pocket Philosophical Dictionary 107
Political Treatise 77
Pope 67, 72, 85, 86, 89, 109
Praise of Folly 16
Prens 15, 282, 339
Prenses Elizabeth 50, 83, 227, 261, 313
Prolegomena to any Future Metaphysics 112

Ralph Cudworth 59, 65
Ralphe Lever 24
Ramus 25, 26, 339, 342
Reid 98, 99, 100, 101, 102, 343, 351
Religion within the Bounds of Reason Alone 119
Rousseau 98, 105, 106, 107, 108, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 343, 351

Schelling 119, 121, 122
Scotus 17, 21, 31, 52, 87, 108, 112, 192, 193, 194, 196, 255, 271, 272, 311, 312
Sebastian Castellio 26
Sextus 27, 29, 127, 128
Short Treatise on God, Man, and Happiness 74
Smith 98, 99, 102, 343, 351
Social Contract 106, 107, 303, 304, 306, 343, 351
Some Thoughts on Education 64
Spinoza 34, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 95, 103, 110, 119, 121, 124, 148, 149, 150, 151, 152, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 213, 218, 236, 237, 238, 239, 265, 266, 267, 268, 269, 279, 296, 297, 316, 318, 319, 320, 321, 339, 342, 345, 346, 349
Stoacılar 128
Suarez 30, 31, 82, 191, 192, 193, 194, 195, 257, 258, 289, 290, 342
Summa Contra Gentiles 31
Systema Theologicum 85

The Advancement of Learning 39

The Art of Doubting 27
The Conflict of the Faculties 119
The Critique of Pure Reason 112
The Discourse on Metaphysics 83
The Education of the Human Race 110
The French Revolution 107
The Metaphysics of Morals 119
The Only Possible Ground for a Demonstration of God's Existence 111
Theory of Moral Sentiments 98, 343, 351
The Passions of the Soul 51, 262
The Principles of Nature and of Grace 86
The Principles of Philosophy 50
The Professional Faith of Theists 107
The Provincial Letters 66
The Reasonableness of Christianity 65
The Science Logic 122
The Search After Truth 69
The Spirit of the Laws 103
The True Intellectual System of the Universe 59, 60
The World 47, 50, 194
Thomas Carlyle 107
Three Dialogues between Hylas and Philonous 89
Thucydides 53
Tractatus de intellectus emendatione 74
Tractatus Theologia-Politicus 75
Treatise of Human Nature 93, 97, 343, 350
Treatise on Nature and Grace 69, 71, 342, 348
Treatise on the Passions 50, 261
Two-Treaties on Government 62

Ütopya 16, 17, 284, 285, 286, 288, 339

VII. Henry 15, 40
VIII. Henry 15, 18, 23, 289
Vindications 65
Virgil 109
Voltaire 86, 103, 104, 105, 106, 107, 343, 351
Voorburg 75

Whether Heretics are to be Persecuted 26
William Tyndale 20
Wolff 13, 108, 109, 111, 112
Wordsworth 80

Sir Anthony Kenny'nin ilgi çekici Batı felsefesinin yeni tarihi şimdi de modern çağa geliyor. *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, on altıncı yüzyılın başlarından on dokuzuncu yüzyılın erken evrelerine dek modern düşünceyi şekillendiren büyük düşüncelerin ve entelektüel sistemlerin ortaya çıkışının büyüleyici öyküsünü kapsıyor. Kenny, dünyanın en özgün ve etkili düşünürlerinden bazılarını bize tanıtıyor ve ünlü eserlerini anlamamıza yardımcı oluyor. Karşılaştığımız büyük zihinlerin arasında genel olarak modern felsefenin kurucusu olarak görülen René Descartes; Büyük İngiliz filozofları Hobbes, Locke ve Hume; Spinoza, Liebniz ve Hegel gibi kıta düşünürleri ve felsefeyi bugün olduğu hale gelmesinden belki diğer herkesten daha etkili olan Immanuel Kant'ın yükselen figürü yer alıyor.

Kenny ilk üç bölümde hikâyeyi kronolojik olarak anlatıyor: Canlı ve açık dili filozoflara hayat veriyor ve eserlerinin tarihsel ve entelektüel arka planını dolduruyor.

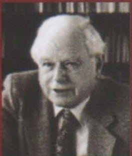
Bu yaratıcı dönemle yeni ilgilenmeye başlayan birisi için ilk okunacak ideal eser. Sonraki yedi bölümde Kenny bu dönemde felsefi araştırmanın ana alanlarından her biri için keşfe çıkıyor: Bilgi ve anlama yeteneği, fiziksel evrenin doğası, metafizik (varlık hakkında en temel sorular), zihin ve ruh, ahlakın doğası ve içeriği, siyaset felsefesi ve Tanrı.

İlginç ve güzel anlatımla bezenen bu kitap, felsefenin insani ve sosyal yönünü çok güzel hatırlatıyor. Kendimiz ve dünyamız hakkındaki anlayışımızın nasıl geliştiğini merak eden herkes bu kitabı okumaktan mutluluk duyacaktır.

Olağanüstü derecede okunabilir bir kitap... Çok az kişi felsefeyi Kenny gibi gerektiği şekilde okunacak bir şarkı yapabilecek kadar maharetlidir.
Christopher Rowe, *Classical Review*

Bu hoş ve anlaşılması kolay kitap... filozofların, felsefi sorgulamanın ana alanlarına katkıda bulunduğu en önemli fikir ve argümanları örnek olacak bir netlikle sunuyor ve analiz ediyor...
Malcolm Schofield, *London Review of Books*





Sir Anthony Kenny, İngiltere'nin en seçkin akademik kişiliklerinden biridir. Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı, Balliol Koleji'nin başkanı, İngiliz Kütüphanesi Yönetim Kurulu ve British Academy Başkanı olarak görev yapmaktadır. Felsefe ve tarih üzerine kırktan fazla kitabı yayınlanmıştır.


9 786059 125628